Post /h/ um

Jurnal de studii (post)umaniste

Volumul 1, 2014

Postumanismul

Neil Badmington
Stefan Herbrechter
Ivan Callus
Bonnie Honig
Cary Wolfe
Diego Rossello
Karen Barad
Donna Haraway
Helena Pedersen
Joseph Auner

ISSN 2392 – 7208
ISSN-L 2392 – 7208

Post/h/um

jurnal de studii (post)umaniste

Postumanismul

posthum.ro

ISSN 2392 – 7208
ISSN-L 2392 – 7208

Neil Badmington
Theorizing Posthumanism
© 2003 by Neil Badmington. All rights reserved.
Published initially in *Cultural Critique*, No. 53, „Posthumanism", Winter 2003, pp. 10-27. Reproduced courtesy of the author.

Stefan Herbrechter, Ivan Callus
What Is a Posthumanist Reading?
© *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*. All rights reserved.
Published initially in *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 13, No. 1, April 2008, Taylor & Francis, pp. 95-111. Reproduced courtesy of Taylor & Francis Ltd., www.tandfonline.com.

Bonnie Honig
Antigone's Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism
© 2010 by Bonnie Honig. All rights reserved.
Published initially in *New Literary History*, Vol. 41, No. 1, Winter 2010, pp. 1-33. Reproduced courtesy of the author.

Cary Wolfe
Flesh and Finitude: Thinking Animals in (Post)Humanist Philosophy
© 2008 by the Board of Regents of the University of Wisconsin System. All rights reserved.
Published initially in *SubStance*, Issue 117, Vol. 37, No. 3, 2008, pp. 8-36. Reproduced courtesy of the University of Wisconsin Press.

Diego Rossello
Hobbes and the Wolf-Man: Melancholy and Animality in Modern Sovereignty
© 2012 *New Literary History*, The University of Virginia. All rights reserved.
Published initially in *New Literary History*, Vol. 43, No. 2, Winter 2010, pp. 255-279.Translated and republished with permission of the Johns Hopkins University Press.

Karen Barad
Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter
© 2003 by Karen Barad. All rights reserved.
Published initially in *Signs*, Vol. 28, No. 3, „Gender and Science: New Issues", Spring 2003, pp. 801-831. Reproduced courtesy of the author.

Donna Haraway
A Cyborg Manifesto: Science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century
© 1991 Donna Haraway. All rights reserved.
Published initially in Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, pp. 149-181. A preliminary version entitled: Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s, appeared in *Socialist Review*, No. 80, 1985, pp. 65-108. Reproduced courtesy of the author.

Helena Pedersen
Education Policymaking for Social Change: a post-humanist intervention
© 2010 by Helena Pedersen. All rights reserved.
Published initially in *Policy Futures in Education*, Vol. 8, No. 6, 2010, pp. 683-696. Reproduced courtesy of the author.

Joseph Auner
„Sing It for Me": Posthuman Ventriloquism in Recent Popular Music
© 2003 by Joseph Auner. All rights reserved.
Published initially in *Journal of the Royal Musical Association*, Vol. 128, No. 1, 2003, pp. 98-122. Reproduced courtesy of the *Journal of the Royal Musical Association*.

© *Post(h)um. Jurnal de studii (post)umaniste*, 2014, pentru aceste traduceri în limba română

Post/h/um

jurnal de studii (post)umaniste

1

Editori

Daniel Clinci
Sînziana Cotoară
Vasile Mihalache

Articole de:

Neil Badmington
Stefan Herbrechter
Ivan Callus
Bonnie Honig
Cary Wolfe
Diego Rosello
Karen Barad
Donna Haraway
Helena Pedersen
Joseph Auner

Sumar

Neil Badmington
Teoretizarea postumanismului.....7
Stefan Herbrechter & Ivan Callus
Ce este o lectură postumanistă?.....23
Bonnie Honig
Cele două legi ale Antigonei. Tragedia greacă şi politicile umanismului.....47
Cary Wolfe
Carne şi finitudine. Despre animale în filosofia (post)umanistă.....81
Diego Rossello
Hobbes şi omul-lup. Melancolie şi animalitate în suveranitatea modernă.....113
Karen Barad
Performativitatea postumană. Către o înţelegere a modului în care materia ajunge să conteze.....135
Donna Haraway
Un manifest al cyborgului. Ştiinţă, tehnologie şi feminism socialist la sfârşitul secolului XX.....162
Helena Pedersen
Crearea de politici educaţionale pentru schimbare socială. O intervenţie postumanistă.....207
Joseph Auner
„Cântă-mi“. Ventrilocia postumană în muzica populară recentă.....228
Despre autori.....256

Neil Badmington

Teoretizarea postumanismului

Traducere de Sînziana Cotoară

Cândva o să murim, dar încă n-a venit timpul.
Ted Mooney, *Easy Travel to Other Planets*

Ați auzit de Apocalipsă? Încă n-a venit timpul sau Dragă Teorie, noi nu te-am cunoscut

Postumanismul, se spune adesea, nu are nevoie de teoretizare. Cum ar putea avea? Numai cel mai necugetat şi mai egocentric dintre criticii culturali ar pierde vremea speculând pe marginea unei chestiuni evidente de la o poştă. „Omul“, după cum vehement o spune Steve Beard, „nu trebuie anihilat prin teoretizare; întâlnirea consumerismului cu tehno-cultura a făcut deja asta“ (1998, p. 114). Tot ce era stabil s-a risipit ca fumul. În cele din urmă a venit postumanismul, iar teoria, ca şi „Omul“ însuşi, a început să nu îşi mai găsească locul.

Eu, unul, nu sunt însă deloc pregătit să îmbrățișez o asemenea abordare. Mi se pare prea uşor, prea comod, prea prematur, şi aş vrea să subliniez importanța teoriei – dincolo de toate, a teoriei poststructuraliste – în contextul postumanist. Postumanismul, îmi propun să arăt, are nevoie de teorie, trebuie teoretizat; e necesar, mai presus de toate, să reevaluăm celebrarea prea timpurie a sfârşitului absolut al „Omului“. Ceea ce Jacques Derrida numeşte „tonul apocaliptic“[1] trebuie moderat puțin, pentru că, aşa cum arăta Nietzsche, este extrem de greu să retezi capul uman(ist) cu care (continuăm să) „privim totul“ (1996, p. 15). Deşi nu mă interesează câtuşi de puțin să conserv umanismul şi să-i țin bine capul pe umeri, cred că merită să ne amintim [*remember*] povestea Hidrei

1 Vezi Derrida (1984), „Of an Apocalyptic Tone“. Pentru o discuție similară despre problemele apocalipsei, vezi Derrida (1984), „No Apocalypse, Not Now“.

(creatura mitologică ce îşi regenerează [*re-members*] membrele, bineînțeles). „Hidra renăştea din propriile răni“, evocă Ovidiu, „şi niciunul dintre sutele ei de capete nu putea fi retezat în siguranță, fără să fie înlocuit de două capete noi, care îi făceau gâtul mai puternic ca niciodată“ (1955, p. 203). Pledoariile apocaliptice pentru sfârşitul „Omului“ mi se pare că ignoră capacitatea de regenerare şi, literalmente, de recapitulare a umanismului. În abordarea postumanismului care mă interesează aici, momentul glorios al victoriei lui Hercule întârzie, pentru că umanismul continuă să îşi înalțe capul (capetele).

N. Katherine Hayles a contribuit în mare măsură, fără îndoială, la demascarea pericolului pe care îl constituie ceea ce poate fi numit „postumanismul apocaliptic“ sau „comod“[2]. De fapt, chiar de aici ia naştere *How We Became Posthuman*:

> Această carte a pornit de la visul unui robotician care mie mi s-a părut un adevărat coşmar. Citeam *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence* de Hans Moravec, delectându-mă cu varietatea ingenioasă a roboților săi, când am dat peste un fragment în care autorul pretinde că nu va mai fi mult până când conştiința umană va putea fi transferată într-un computer. Pentru a reprezenta această idee, autorul născoceşte un scenariu fantastic în care un robot chirurg pasează creierul uman printr-un fel de liposucție craniană, citind informațiile din fiecare strat molecular pe măsură ce acestea sunt îndepărtate şi transferând aceste informații într-un computer. La sfârşitul operației, cavitatea craniană este goală, iar pacientul, care se găseşte acum în corpul metalic al computerului, se trezeşte cu exact aceeaşi conştiință pe care o avea înainte.
> Cum a fost oare cu putință, m-am întrebat atunci, ca un om atât de inteligent ca Moravec să creadă că mintea poate fi separată de corp? Presupunând chiar că o asemenea separare ar fi posibilă, cum ar putea cineva să creadă că, ajunsă într-un mediu total diferit, conştiința ar rămâne neschimbată, ca şi cum nu ar avea nicio legătură cu corpul care o adăposteşte? Dându-mi seama şocată de acest lucru, am început să observ că nu era nici pe departe singurul. (1999, 1)

Moravec, conchide Hayles, „nu abandonează subiectul liberal autonom, ci îi extinde prerogativele în zona postumanului“ (p. 287), pentru că dorința aparent postumanistă de a transfera conştiința într-un sclipitor mediu digital este transferată ea însăşi din matricea evident umanistă a dualismului cartezian. Umanismul supraviețuieşte aparentei apocalipse şi, mai îngrijorător de-atât, îi face pe mulți să creadă că acesta a pierit. Zvonurile despre moartea lui sunt exagerate în mare măsură[3].

---

2 Consider că acesta din urmă este echivalentul, geamănul cumplit, a ceea ce Jill Didur nu degeaba numeşte postumanism critic în articolul ei din acest volum [n. tr. – *Cultural Critique*, nr. 53, Posthumanism, iarna 2003)].

3 Laura Bartlett şi Thomas B. Byers ajung la aceleaşi concluzii în legătură cu Matrix în articolul lor bine-venit din acest număr [n. tr. *Cultural Critique*, nr. 53, Posthumanism (iarna 2003)]. Pentru un punct de vedere similar, vezi Wolfe (1999).

Povestea ucigător de seducătoare a lui Moravec nu „epuizează semnificațiile postumanului“ (Hayles 1999, 283), firește, iar *How We Became Posthuman* oferă o abordare admirabil de bine nuanțată, care încearcă să evite acea „altoire […] letală a postumanului pe viziunea umanistă liberală despre individ“ (pp. 286-287). Ceea ce rămâne însă să bântuie cartea este *posibilitatea* ca umanismul să urmărească şi să contamineze postumanismul, şi tocmai asta este problema pe care o voi avea în vedere aici – o problemă a ce anume subzistă, o problemă a rămăşiţelor[4]. Dacă Hayles îşi propune să imagineze un postumanism care nu cade în acel gen de capcană care îl ademeneşte pe Moravec, eu îmi propun un lucru oarecum diferit (deşi nu fără legătură), care se concentrează, în schimb, asupra a ce anume din umanism persistă, insistă şi, în cele din urmă, *desistă*[5]. Pe scurt, îmi propun să formulez o întrebare aparent scurtă şi la obiect, cu rezonanţe voit leniniste: dacă rămăşiţele umanismului îşi fac loc chiar şi în cele mai apocaliptice discursuri despre condiţia postumanistă, *ce e de făcut?*

Timpul ambelor perspective sau De ce voia E. T. să se întoarcă acasă

În introducerea lucrării mele despre postumanism am ales să fac referire, la început, la imaginea de pe coperta unei reviste *Time*, despre care mi-am dat seama că ridica problema rămăşiţelor uman(ist)e (Badmington 2000, „Introduction“, p. 1). Numărul respectiv data din ianuarie 1983 când, conform tradiţiei, *Time* trebuia să desemneze „Omul anului“. Era, totuşi, ceva ciudat în alegerea câştigătorului. „Au fost câţiva candidaţi care ar fi putut reprezenta anul 1982 – le explica editorul revistei cititorilor – dar niciunul nu a simbolizat mai bine anul care s-a încheiat, şi niciunul nu va fi considerat mai important de istorie, decât o maşină: computerul.“[6] Nu era, desigur, primul an în care onorurile nu erau aduse, literalmente vorbind, unei persoane „reale“ (G. I. Joe încununase anul 1950, în vreme ce clasa americană de mijloc îşi făcuse datoria şi reprezentase anul 1969, de exemplu), însă de data asta se petrecuse ceva mult mai dramatic. Oamenii nu reuşiseră să-şi lase amprenta[7]. „Omul anului“ făcuse loc „Maşinii anului“, iar ceea ce părea

4 Pentru o abordare oarecum diferită a problemei a ceea ce subzistă în momentul aparent postumanist, vezi Botting (1999). În vreme ce argumentul meu va face apel la Derrida şi Lyotard pentru a cerceta presupoziţiile unor versiuni contemporane ale postumanismului, Botting îl alege pe Jacques Lacan pentru a spune o poveste fascinantă despre întoarcerea sau reziliența Realului în aceste vremuri aşa-zise hiperreale.

5 Preiau aici problema a ceea ce *desistă* din Lacoue-Labarthe (1998).6 *Time*, 3 ianuarie 1983, p. 3.

7 Ei bine, acest lucru este parţial adevărat. În interiorul numărului respectiv (pp. 26-27), editorii – în ceea ce era cu siguranţă o încercare disperată de a sprijini umanismul – menţionau „pe locul al doilea“ o serie de personalităţi umane: Menachem Begin, Paul A. Volcker şi Margaret Thatcher. Voi rezista tentaţiei de a interpreta alegerea celei din urmă ca

epitaful umanismului se desluşea în cadrul izbitor de pe copertă: „Computerul intră în scenă."

Evenimentul nu a trecut neobservat. Trei săptămâni mai târziu, la poşta redacţiei s-au publicat peste treizeci de reacţii la decernarea premiului. Numai câţiva dintre cititorii care îşi exprimaseră opinia în scris erau mulţumiţi de decizia revistei. Unul dintre aceştia era Irving Kullback din New Jersey: „Nici nu am visat vreodată – scria el plin de entuziasm – că Omul anului al revistei *Time* stă cu mine în casă, că este computerul meu TRS-80. Excelentă alegere." Nu este, probabil, de mirare că majoritatea reacţiilor erau negative. „O oroare", clocotea Andrew Rubin din Los Angeles. „Aţi sfeclit-o", ofta Joseph A. Lacey din Redding, California. „Omul anului nu are suflet", declara Shakti Saran, mai înclinat spre metafizică, din Allston, Massachusetts, în vreme ce Joseph Hoelscher din Ohio înţelegea, în sfârşit, adevărata semnificaţie a succesului de *box office* al anului: „Coperta dumneavoastră exilează omul într-o momâie de *papier mâché* şi ridică în slăvi o maşină. Nu-i de mirare că E. T. voia să se întoarcă acasă."[8]

Cititorii ofuscaţi nu ar fi trebuit să-şi facă griji în privinţa „Omului". „El" era încă în viaţă, încă în peisaj. Literalmente chiar, mi-am dat eu seama la câteva luni după ce am trimis manuscrisul editorilor. Grăbindu-mă să atrag atenţia asupra titlului de pe copertă şi a prezenţei computerului în centrul imaginii, omisesem semnificaţia siluetei antropomorfice, jalnice în felul ei, care stătea aşezată în stânga, uitându-se la computer[9]. Aici, pe marginile imaginii, începea să iasă la iveală o nouă latură a poveştii. Dacă „intrase în scenă" computerul, ar mai fi fost nevoie de un martor uman? Ce anume ar fi putut spune un martor despre aparenta apocalipsă? Dacă tehnologia „ne"-a propulsat cu adevărat în afara şi de partea cealaltă a spaţiului umanismului, de ce mai este „Omul" lângă „noi"? Dacă „Omul" este prezent la propriile funeralii, cum ar putea „el" să fie mort? Ceea ce priveşte, trăieşte. Sfârşitul „Omului" era, deodată, pus sub semnul întrebării. Mă lovisem de o problemă: ce aveam să fac cu rămăşiţele omului?

Margini. Rămăşiţe. Interior şi exterior. Moarte. Deja sună foarte mult a ideile lui Jacques Derrida, un teoretician despre a cărui operă îmi propun să văd ce anume ar putea spune despre problema postumanismului. Deşi scria în aceeaşi perioadă şi în acelaşi oraş ca filosofi explicit antiumanişti precum Lacan, Foucault şi Althusser[10], Derrida a ales o abordare diferită, într-o anumită măsură, susţinând că, de vreme ce gândirea are întotdeauna loc în cadrul unei anumite tradiţii, este

---

încă un exemplu că umanismul se aliază bucuros cu inumanul.

8 „Poşta redacţiei", în *Time*, 24 ianuarie 1983.

9 Le datorez mulţumiri lui Marjorie Garber şi Rainer Emig pentru că, în cadrul unui seminar despre postumanism de la Cardiff University, în 1999, m-au făcut să reflectez mai mult la această figură.

10 Pentru un studiu riguros asupra modului în care aceşti filosofi şi alţii au susţinut cauza antiumanismului, vezi Soper (1986).

inevitabil marcată de aceasta. Nimeni nu poate gândi cu totul în afara tradiției. În „The Ends of Man", eseu publicat pentru prima oară în 1968, Derrida își îndrepta atenția asupra modului în care unii dintre contemporani gestionau propria „punere la îndoială a umanismului" (1982, p. 117), „invocând o ruptură totală și o diferență totală" față de gândirea antropocentrică dominantă (p. 135)[11]. Asemenea „transgresiuni", subliniază Derrida, se pot transforma mult prea ușor în „false porți de ieșire", pentru că „forța și eficiența" tradiției efectuează o reconstruire mai strictă și mai naivă a „noii topografii pe vechiul teritoriu" (p. 135). Exteriorul duce interiorul dincolo de aparenta apocalipsă. Noul *acum* ascunde vechiul *atunci*. Umanismul merge mai departe.

Îngrijorarea față de ceea ce avea să numească mai târziu „tonul apocaliptic" nu marchează însă sfârșitul criticii lui Derrida. Nici nu conduce la invocarea unei simple reîntoarceri sau rezistențe a umanismului, care a dominat filosofia franceză în anii de după război, în mare parte sub călăuzirea lui Jean-Paul Sartre[12]. Există, propune Derrida, o altă modalitate de a interoga umanismul, iar asta presupune

> încercarea de a ieși și de a deconstrui fără a schimba topografia, prin repetarea a ceea ce este implicit în conceptele fondatoare și în problematica inițială, prin folosirea împotriva edificiului a instrumentelor sau a pietrelor la îndemână, adică aflate, în aceeași măsură, în limbaj. Aici riscul este de a confirma, consolida, *reînălța* [*relever*] continuu, mai profund de fiecare dată, ceea ce pretinzi că deconstruiești. Procesul continuu de a face un lucru explicit, mergând spre deschiderea lui, riscă să eșueze [*risque de s'enforcer*] în autismul închiderii din final. (p. 135)[13]

Însă acest lucru tot nu este de ajuns, iar Derrida sugerează mai departe că o alegere „simplă și unică" (p. 135) între cele două metode de punere la îndoială a umanismului nu este posibilă. O „nouă scriitură", conchide el, „trebuie să aducă laolaltă și să împletească cele două motive" (p. 135)[14], iar dorința apocaliptică de a sări dincolo trebuie să fie însoțită de recunoașterea faptului că „exteriorul are cu interiorul o relație care nu este, ca de obicei, decât de simplă exterioritate" (1976, p. 35). Pe scurt, asta „echivalează cu a spune că este necesar să vorbești mai multe limbaje și să produci mai multe texte în același timp" (1982, p. 135)[15]. Simplitatea vitezei și viteza simplității fuseseră puse sub semnul întrebării.

---

11 Traducere modificată. Pentru citatul original în limba franceză, vezi Derrida (1972, p. 162) [traducerile în limba română au fost realizate după versiunile în limba engleză ale autorului – n. tr.].
12 Sartre era, desigur, foarte mulțumit că filosofia lui era considerată umanistă. Vezi, în special, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), titlu tradus [în engleză – n. tr.], în mod inexplicabil, ca *Existentialism and Humanism* (1997).
13 Traducere modificată; subl. în orig. Pentru citatul original în limba franceză, vezi Derrida (1972, p. 162).
14 Traducere modificată. Pentru citatul original în limba franceză, vezi Derrida (1972, p. 163).
15 Traducere modificată. Pentru citatul original în limba franceză, vezi Derrida (1972, p. 163).

Având în vedere statutul perimat în prezent al teoriei antiumaniste, ar fi uşor să spunem că „nouă“ nu trebuie să „ne“ spună Derrida, într-un studiu scris acum ceva timp, că antiumaniştii se înşelau. Vremea lor, se spune adesea, a trecut. De ce ar mai vrea criticii culturali interesaţi de postumanism să piardă timpul cu textele dense şi dificile ale lui Derrida, când au la dispoziţie opera pasionantă şi mult mai recentă a Donnei J. Haraway, a lui N. Katherine Hayles, Chris Hables Gray şi Elaine L. Graham? Nici prin cap nu-mi trece să propun să nu mai citim cărţi ca *Simians, Cyborgs, and Women* (Haraway 1991), *How We Became Posthuman* (Hayles 1999), *Cyborg Citizen* (Gray 2001) sau *Representations of the Post/Human* (Graham 2002). Cu toate astea, aş vrea să-l readuc pe Derrida în prim plan, să teoretizez postumanismul de pe o poziţie pe care opera lui a făcut-o posibilă.

Cred că refuzul lui Derrida de a se lăsa sedus de „tonul apocaliptic“ poate fi repetat cu succes astăzi, când postumanismul începe să îşi găsească locul în mediul academic[16]. Mi se pare că mulţi declară cu prea mare uşurinţă o ruptură absolută de umanism şi întorc spatele prea repede la ceea ce rămâne din umanism în peisajul postumanist[17]. Într-un fel, este de înţeles: postumanii sunt mult mai pasionanţi, mult mai sexy decât oamenii. Ca să o citez greşit [*misquote*] pe Haraway, eu, unul, aş prefera să mă culc cu un cyborg decât cu un „Om“ raţional[18]. Dar cineva tot trebuie să scoată castanele din foc: umanismul are nevoie de atenţie (şi, pe măsură ce îmi voi dezvolta argumentul, sper să reuşesc să arăt de ce această propoziţie trebuie înţeleasă în toate sensurile). Sentinţele familiare, facile, care anunţă o schimbare fundamentală a topografiei, un exterior absolut, trebuie echilibrate printr-o cercetare care se adresează fantomei umanismului, reapariţiei interiorului în cadrul exteriorului. Ambele feţe ale semnificantului în chestiune au nevoie de atenţie: postumanismul, aşa cum am arătat altă dată, este în aceeaşi măsură *post*umanist şi post*umanist* (2001, p. 13).[19]

Acest lucru nu trebuie însă înţeles ca un gest regresiv sau reacţionar. Pentru a-ţi asuma umanismul, pentru a-i recunoaşte persistenţa, nu este nevoie să fii neapărat un susţinător al lui. Apelul lui Derrida la critici de a repeta „ceea ce este implicit în conceptele fondatoare şi în problematica originară“ nu este în niciun caz o pretenţie la repetarea simplă, directă, a acestor concepte. Dimpotrivă, deconstrucţia, aşa cum a subliniat el cu diverse ocazii, constă în repetarea

16 Sau, mai precis, în ceea ce Bill Readings (1996) numeşte *ruinele universităţii*.

17 Nu mă refer aici la Haraway, Hayles, Gray sau Graham, care adoptă – în diverse moduri – o abordare moderată a chestiunii postumanului. Mă gândesc mai mult la autori precum Hans Moravec (1988) şi Robert Pepperell (1997).

18 Vezi Penley şi Ross (1991, p. 18): „Aş prefera să mă culc cu un cyborg decât cu un om sensibil, serios îţi spun.“

19 Jocul de cuvinte este o aluzie la ceea ce Ernesto Laclau şi Chantal Mouffe scriu în studiul lor, pe la începutul *Hegemony and Socialist Strategy* (1985, p. 4): „Însă dacă proiectul nostru intelectual în această carte este *post*marxist, el este totodată, în mod evident, post*marxist*.“

lucrurilor „*într-un anume fel*“[20], cu scopul de a scoate la iveală zdrobitoarea incertitudine chiar şi a celor mai imposibil de pus la îndoială discursuri. Dacă versiunea postumanismului pe care încerc să o elaborez aici repetă umanismul, ea o face *într-un anume fel*, cu fața spre deconstruirea gândirii antropocentrice. Dacă exteriorul absolut este un mit, este posibil, totuşi, să „te insinuezi în conceptualitatea tradițională pentru a o distruge“ (Derrida 1978, „Violence“, p. 111), pentru a-i demasca punctele interne slabe, contradicțiile fatale, care arată modul în care umanismul se rescrie permanent ca postumanism. Cu alte cuvinte, repetiția poate fi o formă de punere la îndoială: a reafirma nu înseamnă întotdeauna a reinstaura. şi deşi între insurecție şi resurecție poate fi o graniță subțire, riscul, cred eu, trebuie măsurat în raport cu alternativa, căci, aşa cum bine arată Hayles, nimic nu e mai înspăimântător decât un postumanism care pretinde că pune capăt „Omului“, dar îi prelungeşte, în realitate, mandatul.

Maimuța lui Descartes sau Simieni, cartezieni şi viziuni/revizuiri asupra/ale primatelor

Cum ar putea să fie însă pusă în practică această teorie oarecum abstractă? Am încercat cu altă ocazie să analizez unele dintre implicațiile abordării mele făcând referire la *Body of Glass* (cunoscută şi ca *He, She, and It*) a lui Marge Piercy şi la *Invasion of the Body Snatchers* a lui Don Siegel (Badmington, 2000; „Posthumanist“, 2001). În acest articol aş vrea însă să mă întorc în timp, în secolul al XVII-lea, la o figură care ar putea fi foarte bine considerată unul dintre întemeietorii umanismului.

Când Descartes scrie despre ce înseamnă să fii om, cuvintele lui mustesc de certitudine, siguranță şi autoritate. La începutul *Discursului asupra metodei*, de pildă, rațiunea este elogiată ca „singurul lucru care ne face oameni şi care ne diferențiază de animale“ (1988, 21). Această esențială „putere de a judeca cum se cuvine şi de a distinge adevărul de minciună […] aparține, prin natură, în mod egal tuturor oamenilor“ (p. 20) şi tocmai această capacitate de a determina adevărul îl convinge pe Descartes de ființa sa umană: „*Cuget, deci exist*“ (p. 36)[21].

Adevărul omului, a ceea ce înseamnă să fii om, constă, cu alte

20 Pentru un context memorabil în care a fost folosită respectiva sintagmă, vezi Derrida (1976): „Mişcările deconstrucției nu distrug structurile din exterior. Ele nu sunt posibile, nici eficiente şi nu pot ținti cu precizie decât dacă se găsesc în interiorul acelor structuri. Dacă se găsesc în interiorul lor *într-un anume fel*, pentru că întotdeauna ne aflăm în interior, şi cu atât mai mult atunci când nu ne dăm seama de asta“ (p. 24; subl. în orig.).
21 Aici am modificat traducerea pentru a păstra formularea mai familiară a celei mai cunoscute fraze a lui Descartes. Pentru citatul original în limba franceză, vezi Descartes (1984, p. 100) (n. tr.).

cuvinte, în mintea rațională, sau în suflet[22], care este cu totul distinctă de corp:

> Apoi, examinând cu atenție ceea ce eram, am văzut că puteam presupune că nu am niciun corp şi că nu este pe lume niciun colț unde să exist, dar că, pentru aceasta, nu puteam crede că eu nu exist deloc; dimpotrivă, din simplul fapt că mă îndoiam de adevărul altor lucruri, urma în mod foarte evident şi foarte sigur că exist; din contră, dacă aş fi încetat o clipă a cugeta, n-aveam niciun motiv să cred că am existat, chiar dacă tot restul din ceea ce-mi închipuisem vreodată ar fi fost adevărat.
> De aici am tras concluzia că sunt o substanță a cărei esență şi natură este de a cugeta şi care, pentru a exista nu are nevoie de niciun loc, nici nu depinde de vreun lucru material; aşa că, acest eu, adică sufletul, prin care sunt ceea ce sunt, este în întregime deosebit de corp şi mai uşor de cunoscut decât corpul (Descartes, *Discurs asupra metodei*, trad. după varianta engleză, *Discourse on the Method*, 1998, p. 36).[23]

Deşi *Meditațiile*, publicate la patru ani după *Discurs asupra metodei*, admit că există o oarecare legătură între minte şi corp, dualismul fundamental este imediat reafirmat:

> Atunci când consider mintea, sau pe mine însumi, în măsura în care eu sunt, în esență, un lucru care gândeşte, nu pot distinge nicio parte din mine însumi; mă înțeleg pe sine ca fiind ceva unic şi complet. Deşi întreaga minte pare a fi unită cu întregul corp, recunosc că dacă un picior sau o mână sau oricare altă parte a corpului îmi este retezată, minții nu i s-a răpit, astfel, nimic. (*Meditations*, 1998, p. 120)

În acest context, ființa umană este întru totul cunoscută, cognoscibilă şi contemporană chiar cu ființa care meditează asupra aceea ce înseamnă să fii uman. După cum spunea Jean-François Lyotard, „genul narațiunii la persoana I pe care îl alege Descartes pentru a-şi explica metoda […] dovedeşte […] efortul lui «eu» de a stăpâni orice dat, inclusiv pe sine“ (1992, „Missives“, p. 36). *Cuget, deci exist*.

Dar deşi Descartes este celebru pentru descrierile umanului, el este totodată autorul unor poveşti fascinante despre inuman. În *Discurs asupra Metodei* există chiar un pasaj care mie îmi sună a science-fiction de secol al XVII-lea (şi, nefiind filosof, acesta este singurul mod în care știu să-l abordez pe Descartes)[24]. Dacă ar exista, spune el, o maşină care

22 După cum atrage atenția John Cottingham (1992, p. 236), în gândirea carteziană cei doi termeni sunt sinonimi.
23 Traducere modificată. Pentru citatul original în limba franceză, vezi Descartes (1984, pp. 100-102).
24 La acest moment anume din textul lui Descartes am făcut referire în treacăt în introducerea la lucrarea mea *Posthumanism* (2000, pp. 3-4), însă în acel context nu am avut spațiul necesar pentru a analiza complexitățile şi, mai mult decât atât, contradicțiile poziției lui Descartes.

ar arăta ca o maimuță, nu am putea distinge între o maimuță reală şi cea nereală – la nivelul esenței – fiindcă faptul că nici animalul, nici maşina nu ar avea o gândire rațională înseamnă că între ele nu ar exista o diferență esențială. În viziunea lui Descartes, ambele figuri sunt absolut inumane. Însă dacă maşinile ar încerca să simuleze oamenii, „noi" am putea mereu să facem diferența între autentic şi fals:

> Prima dintre acestea este faptul că ele nu ar putea să folosească niciodată cuvinte sau alte semne, compunându-le aşa cum le compunem noi pentru a ne comunica gândurile celorlalți. Căci noi ne putem imagina cu siguranță o maşină construită în aşa fel încât să rostească cuvinte, şi chiar să rostească unele legate de acțiunile corporale care determină anumite schimbări în propriile organe, de exemplu, dacă o atingi într-un loc să te întrebe ce anume vrei să-i spui; dacă o atingi în altul, să țipe că o răneşti, şi aşa mai departe; dar nu una care le [cuvintele] aranjează în diverse feluri pentru a răspunde sensului a tot ce se spune în prezența sa, aşa cum pot face chiar şi cei mai proşti [hébétés] oameni. În al doilea rând, chiar dacă ar putea face unele lucruri la fel de bine sau chiar mai bine ca noi, ele nu ar putea să facă, inevitabil, altele, ceea ce ne-ar arăta că ele acționează nu din înțelegere [*connaissance*], ci numai din dispoziția propriilor organe. Căci dacă rațiunea este un instrument universal care poate fi folosit în tot felul de situații, aceste organe au nevoie de o dispoziție anume pentru fiecare tip de acțiune; aşadar, este de neconceput că o maşină ar putea avea suficient de multe pentru a acționa în toate situațiile care apar în viață, aşa cum ne face pe noi să acționăm rațiunea. (pp. 44-45)[25]

Pe scurt, umanul se distinge total de inuman, asupra căruia tronează pe o poziție de supremație naturală. *Cuget, deci nu pot fi în niciun caz un automaton*. Dar ce-ar fi dacă acel umanism extraordinar de încrezător în sine s-ar prăbuşi? Ce-ar fi dacă acea „igienă ontologică" pe care Elaine L. Graham (2002) o localizează în miezul umanismului ar traversa o criză dintotdeauna, dacă ea ar fi vădit nesănătoasă dintotdeauna?

Descartes îşi fundamentează antropocentrismul pe ideea că ar fi imposibil ca o maşină să dețină suficiente organe diferite care să-i permită să reacționeze la impredictibilitatea infinită a vieții cotidiene. Mai devreme sau mai târziu, aşa cum nenumărate povestiri SF au demonstrat ulterior, adevărul va ieşi la iveală. Diferența absolută şi naturală *se va da în vileag* în cele din urmă. Există, totuşi, în argumentația lui Descartes un punct nevralgic, o aporie, căci dacă o maşină ar fi construită – tot în spiritul acestui scenariu fantastic – în aşa fel încât să aibă ceea ce s-ar putea numi „un organ pentru fiecare ocazie"[26], nu ar mai fi posibil, *în litera argumentului lui Descartes însuşi*, să se mențină o distincție clară

25 Traducere modificată. Pentru citatul original în limba franceză, vezi Descartes (1984, pp. 134-135).
26 Catherine Belsey mi-a sugerat această minunată formulare.

între uman şi inuman. Având suficiente organe, o maşină ar avea capacitatea de a reacționa într-o manieră care nu ar putea fi distinsă în profunzime de cea a unei ființe umane. „Nemaiputându-ne diferența de animale“, rațiunea şi-ar întâlni perechea, dublul perfect şi fatal.

Cu alte cuvinte, la o privire mai atentă, în igiena ontologică a lui Descartes se află un înțeles real în care „*lucrurile vii şi nevii îşi schimbă între ele proprietățile*“ (1996, p. 223 – s.a.), ca să citățm dintr-un roman al lui Philip K. Dick. Printre rândurile textului, liniile umanismului se încrucişează şi momentul în care umanismul stăruie devine totodată momentul în care renunță. Chiar în ciuda voinței sale, chiar în ciuda tuturor probabilităților, Descartes începe să semene cu Deckard[27], protagonistul frământat din *Visează androizii oi electrice?* (Dick 1972) şi, respectiv, *Vânătorul de recompense* (regia Ridley Scott, 1982), care eşuează total să controleze granița dintre real şi fals. Maimuța filosofului îl învinge şi îi maimuțăreşte umanismul. Refuzând cu totul să imite umanul, ea devine un simulacru simian (un „simulacrian“, cu alte cuvinte), o copie pentru care nu mai există un original. Umanismul e înlocuit pe nesimțite de postumanism, iar *Discurs asupra Metodei* începe să spună o poveste deloc diferită de cea pe care Haraway o spune în *Simians, Cyborgs, and Women*.

Antropocentrismul conține deja, şi a făcut-o dintotdeauna, condițiile propriei transcendențe[28]. Structura lui, ca să folosim cuvintele lui Derrida, „poartă în sine necesitatea propriei critici“ (*Structure*, 1987, p. 284); interiorul lui se întoarce pe dos. Cred că şmecheria – şi nu este, cu siguranță, ceea ce Haraway numeşte o „şmecherie a zeului“ (1991, p. 189) – este să învățăm ceea ce personajele care au de-a face cu clădirea neobişnuită din *House of Leaves* (2000) de Mark Z. Danielewski ştiu prea bine: distincția simplă dintre interior şi exterior nu este mereu atât de simplă[29]. Limitele care ar trebui să corespundă simțului comun, legile ştiinței şi ale pământului se dovedesc mult mai incerte. Lucrurile nu sunt ceea ce par. Sarcina postumanismului este să descopere acele momente stranii în care lucrurile ies de pe făgaşul lor normal, de a interpreta umanismul *într-un anume fel*, în ciuda lui şi a naturii. Aceasta presupune, evident, o reevaluare a semnificației „post-“-ului, şi în vreme ce filosofia lui Derrida pretinde implicit o abordare prudentă a respectivului prefix, scrierile lui Lyotard despre postmodern ar putea fi mult mai relevante pentru teoretizarea postumanismului în această direcție.

27 Nu sunt, în niciun caz, primul care speculează pe marginea acestui posibil omofon. Vezi, de exemplu, Žižek (1993, p. 12) şi McCarron (1995, p. 264).
28 Această frază, sau una similară, i-o datorez lui Bart Simon.
29 Derrida se bucură, bineînțeles, de câteva apariții – unele „reale“, altele „false“ – în cartea lui Danielewski.

Există „ceva“ ce ar trebui să ştiu? sau Trauma umanismului

După publicarea *Condiției postmoderne* (1979), Lyotard şi-a dedicat o mare parte din viață atrăgându-le atenția cititorilor săi să opună rezistență modurilor facile, categorice de înțelegere a postmodernului. Studii precum *Answer to the Question: What Is the Postmodern?* (1992) şi *Note on the Meaning of „Post-“* (1992) au combătut în mod repetat opinia populară, subliniind, printre altele, că postmodernul nu trebuie înțeles ca o perioadă istorică şi chiar că postmodernitatea apare *înaintea* modernității. Cu toate acestea, în cele ce urmează vreau să mă refer la un text publicat pentru prima oară în 1987.

Rewriting Modernity se deschide cu mențiunea că titlul său „pare mult mai preferabil titlurilor obişnuite precum «postmodernitatea», «postmodernismul», «postmodernul», sub care este plasată de obicei acest gen de reflecție“ (Lyotard 1991, p. 24). Dezvoltând teoria inițială că semnificantul *postmodern* „indică pur şi simplu o dispoziție, sau, mai bine zis, o stare de spirit“ (1986/1987, p. 209), Lyotard continuă declarând că:

> Postmodernitatea nu este o nouă epocă, ci rescrierea unora dintre caracteristicile pretinse de modernitate, înainte de toate a pretenției modernității că îşi fundamentează legitimitatea pe proiectul emancipării umanității în ansamblu, prin intermediul ştiinței şi al tehnologiei. Dar, aşa cum am spus, acea rescriere a început de mult timp, în cadrul modernității înseşi.“ (1991, p. 34)

Cu alte cuvinte, modernitatea şi postmodernitatea nu trebuie considerate entități cu totul distincte: postmodernitatea este rescrierea modernității, care, la rândul ei, este „constitutiv şi continuu gravidă cu propria postmodernitate“ (p. 25). „Post“-ul este legat pentru totdeauna de ceea ce îl precede. Ceea ce nu trebuie să ne deznădăjduiască şi în niciun caz să se confunde cu ideea lui Habermas că modernitatea este un proiect care încă necesită (şi, mai mult, este capabil de) desăvârşire[30]. Postmodernul lui Lyotard, dimpotrivă, face apel la modern în numele *investigării*. În termenii săi, „re“-ul rescrierii „nu înseamnă în niciun caz o întoarcere la origini, ci mai degrabă ceea ce Freud numea «travaliu psihanalitic»“ (1991, p. 26).

Lucrarea de mici dimensiuni la care Lyotard face referire în acest punct a fost elaborată în 1914, la scurt timp după ce Freud îşi încheiase analiza asupra *Omului cu lupi*, şi face o distincție teoretică importantă între amintire (*Erinnern*), repetare (*Wiederholen*) şi travaliu psihanalitic (*Durcharbeitung*). Cel din urmă termen se referă la situația delicată care apare atunci când un pacient opune rezistență inițial procedurii analizei.

30 Vezi, de exemplu, Habermas (1981).

„Trebuie“, subliniază Freud,

> să-i acorzi pacientului timp să se familiarizeze cu această rezistență de care și-a dat seama acum, să *se confrunte* cu ea, să o depășească, continuând, în ciuda ei, procesul analitic respectând regula fundamentală a analizei. Numai atunci când rezistența atinge apogeul poate analistul să descopere, în colaborare cu pacientul, impulsurile instinctuale reprimate care alimentează rezistența; și tocmai acest tip de experiență convinge pacientul de existența și puterea acestor impulsuri. Doctorul nu poate face decât să aștepte și să lase lucrurile să își urmeze cursul, un curs care nu poate fi evitat și nici întotdeauna grăbit. (Freud, 1953-1974, p. 155 –s.a.)

Evenimentul traumatic nu poate fi rememorat ca atare, nu poate fi re-prezentat pur și simplu și cu certitudine în conștiință. Dar nici nu poate fi uitat, căci dacă pacientul ar putea lăsa trecutul în urmă nu ar mai avea nevoie de ajutorul analistului. Această condiție stranie, această zonă crepusculară, este situația ingrată a *anamnezei*. În fața unei asemenea situații, analiza trebuie să decurgă cu pași mici. „Acest travaliu psihanalitic al rezistenței – conchide Freud – se poate dovedi în practică o sarcină grea pentru subiectul analizei și un test de răbdare pentru analist“ (p. 155). Nu poate exista o reglare simplă de conturi, nici o ruptură bruscă de trecutul chinuitor.

Lyotard ia seama imediat de avertismentul lui Freud. Analiza culturală, sugerează el, are de învățat de la psihanaliză. Modernitatea, acel „Ceva“ monstruos cu care încearcă să se împace postmodernitatea, trebuie supusă unui travaliu, trebuie rescrisă cu răbdare: „Conceptul de rescriere, așa cum îl folosesc aici, are în vedere, bineînțeles, anamneza Ceva-ului. Nu doar a acelui Ceva care dă naștere unei singularități presupus „individuale“, ci a Ceva-ului care bântuie „limbajul“, tradiția și materialul cu care, împotriva căruia și în cadrul căruia se scrie“ (Lyotard 1991, p. 33). și tocmai această rescriere labirintică, laborioasă și elaborată o numește Lyotard postmodernitate.

Aș vrea să împrumut împrumutul lui Lyotard, să îl aduc – împreună cu opera lui Derrida – în spațiul postumanismului[31]. Mi se pare că ambii filosofi invită la o (re)considerare atentă a semnificantului în chestiune. Dintr-o perspectivă influențată de gândirea lor, „post“-ul postumanismului nu marchează și nici nu se rupe total (și, mai mult decât atât, nici nu ar putea) de moștenirea umanismului. „Post“-urile confirmă stafiile (și li se adresează totodată), și critica culturală nu trebuie să uite că nu poate da uitării trecutul, așa, pur și simplu. Scrierile despre condiția postumanistă nu trebuie să încerce să confecționeze „morminte

31 De când a fost scris acest eseu, Iain Chambers a publicat *Culture after Humanism: History, Culture, Subjectivity* (2001), o carte minunată care lucrează, deopotrivă, cu (și prin) teoriile lui Lyotard și Freud, încercând să reevalueze relația dintre umanism și postumanism.

scripturale“[32] ale umanismului, ci mai degrabă să ia forma unei practici critice care are loc în *interiorul* umanismului şi care constă nu în priveghiul discursului umanist, ci în travaliul lui psihanalitic. Umanismul ni s-a întâmplat şi continuă să ni se întâmple „nouă“ (el este însuşi „Ceva-ul“ care „ne“ face „noi“, de fapt), iar experienţa – oricât de traumatică, oricât de neplăcută – nu poate fi ştearsă,fără să lase urme, într-o clipă. Momentul prezent poate fi foarte bine unul în care hegemonia şi ereditatea umanismului par mai puţin certe, mai puţin inevitabile, însă există, cred eu, un înţeles real în care criza, aşa cum spunea Gramsci, „constă tocmai în faptul că vechiul este pe moarte, iar noul nu se poate naşte“ (1971, p. 276). Scena se schimbă, dar martorii ei, nu, nu încă, nu acum. Travaliul psihanalitic rămâne în desfăşurare, iar acest proces de împăcare este, bineînţeles, un proces treptat şi dificil căruia îi lipsesc rupturile bruşte. Este necesară o răbdare deloc comodă[33].

Romanul memorabil al lui Ted Mooney, *Easy Travel to Other Planets*, cunoaşte şi aşterne pe hârtie exact această necesitate. În lumea sa bizară din viitorul apropiat, oamenii – invitaţi în fel şi chip să reevalueze presupoziţiile împământenite despre propria relaţie cu inumanul – încep să aibă „un nou sentiment, un sentiment pe care nu l-a mai avut nimeni vreodată“ (1992, p. 186). Dar acesta este numai începutul, pentru că personajele şi textul nu pot încă numi acest sentiment. „E ca şi cum… nu ştiu – observă cineva –, e ca şi cum te-ai afla în mijlocul unei mulţimi de oameni fără oameni. şi vă îndreptaţi cu toţii undeva la această viteză incredibilă. Dar fără viteză“ (p. 108). Să călătoreşti spre un loc cu totul nou, o problematică pur postumanistă, nu e uşor, pentru că tradiţia încă funcţionează, încă este supusă unui travaliu, este revizuită, rezolvată. Sau, mai precis (şi probabil asta este cel mai greu de înţeles), se supune *pe sine* unui travaliu[34]. Ignorăm asta pe riscul „nostru“, pentru că viteza nu mai înseamnă succes sau succesiune[35]. Iar dacă acest travaliu blând, treptat, este acum o luptă cu umanismul, nu înseamnă că lucrurile sunt bătute în cuie, că luarea în consideraţie a importanţei tradiţiei înseamnă o orbire în faţa lucrurilor care vor veni. Ca să-l parafrazez pe Celan, dacă încă există cântece de cântat dincolo de uman, postumanismul marchează recunoaşterea că umanismul, dintotdeauna în dezacord cu sine, miroase întotdeauna a alte aere, a alţi moştenitori. „Interogarea“, aşa cum sublinia odată Heidegger, „deschide un drum“ (1977, p. 3), şi cred că interogarea umanismului – postumanismul însuşi – începe să deschidă drumuri pentru a fi diferiţi în viitor. „Noi“ nu avem nimic de pierdut, decât „pe noi“ înşine.

---

32 Preiau această sintagmă minunată de la de Certeau (1988, p. 2).
33 Pentru mai multe despre răbdarea remarcabilă a lui Derrida, vezi Easthope (2002, p. 140).
34 Îi mulţumesc lui Malcolm Bull pentru că m-a încurajat să „elaborez“ mai amănunţit acest aspect al argumentului meu.
35 Mă gândesc aici la uzanţa acum arhaică a termenului care însemna, în expresii ca „Urează-mi viteză bună“ [*Send me good speed*], prosperitate sau succes. Critica culturală a postumanismului trebuie să ţină minte şi să repete, cred eu, această ieşire din uz.

Versiuni anterioare ale acestei lucrări au fost susținute la Universitatea din Warwick, Universitatea din Oxford și la conferința „Third Crossroads in Cultural Studies“, la Universitatea din Birmingham, în 2000. Le datorez mulțumiri speciale colegilor mei cercetători din Birmingham, mai ales lui Bart Simon. Iain Morland și Julia Thomas au făcut cu generozitate observații pe marginea ciornelor anterioare.

Bibliografie

Badmington, Neil, „Introduction: Approaching Posthumanism“, în Neil Badminton (ed.), *Posthumanism*, Basingstoke & New York, Palgrave, 2000, pp. 1-10.

Badmington, Neil, „Posthumanist (Com)Promises: Diffracting Donna Haraway's Cyborg through Marge Piercy's *Body of Glass*“, în Neil Badminton (ed.), *Posthumanism*, Basingstoke & New York, Palgrave, 2000, pp. 85-97.

Badmington, Neil, „Pod Almighty! or Humanism, Posthumanism, and the Strange Case of *Invasion of the Body Snatchers*“, în *Textual Practice*, vol. 15, nr. 1, 2001, pp. 5-22.

Beard, Steve, *Logic Bomb: Transmissions from the Edge of Style Culture*, London & New York, Serpent's Tail, 1998.

Botting, Fred, *Sex, Machines, and Navels: Fiction, Fantasy, and History in the Future Present*, Manchester, Manchester University Press, 1999.

Chambers, Iain, *Culture after Humanism: History, Culture, Subjectivity*, London & New York, Routledge, 2001.

Cottingham, John, „Cartesian Dualism: Theology, Metaphysics, and Science“, în John Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 236-257.

Danielewski, Mark Z., *House of Leaves*, London, Anchor, 2000.

de Certeau, Michel, *The Writing of History*, trad. de Tom Conley, New York, Columbia University Press, 1988.

Derrida, Jacques, „Les Fins de l'homme“, în *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 129-164.

Derrida, Jacques, *Of Grammatology* [*De la grammatologie*, 1967], trad. de Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press, 1976.

Derrida, Jacques, „Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences“ [„La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines“, 1966], în *Writing and Difference*, trad. de Alan Bass, London, Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 278-293.

Derrida, Jacques, „Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas“ [„Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas“, 1964], în *Writing and Difference*, trad. de Alan Bass, London, Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 79-153.

Derrida, Jacques, „The Ends of Man“ [„Les Fins de l'homme“, 1972], în *Margins of Philosophy*, trad. de Alan Bass, Hemel Hempstead, England, Harvester Wheatsheaf, 1982, pp. 109-136.

Derrida, Jacques, „No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives)“, trad. de Catherine Porter, în *Diacritics*, nr. 14, 1984, pp. 20-31.

Derrida, Jacques, „Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy“, trad. de John P. Leavey Jr., în *Oxford Literary Review*, vol. 6, nr. 2, 1984, pp. 3-37.

Descartes, René, *Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences* [1637], Paris, Bordas, 1984.

Descartes, René, *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's*

Reason and Seeking the Truth in the Sciences, în *Descartes: Selected Philosophical Writings*, ed. şi trad. de John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 1988, pp. 20-56.

Descartes, René, *Meditations on First Philosophy in Which Are Demonstrated the Existence of God and the Distinction between the Human Soul and the Body*, în *Descartes: Selected Philosophical Writings*, ed. şi trad. de John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 1988, pp. 73-122.

Dick, Philip K., *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, London, Panther, 1972.

Dick, Philip K., *A Scanner Darkly*, London, HarperCollins, 1996.

Easthope, Antony, *Privileging Difference*, ed. de Catherine Belsey, Basingstoke & New York, Palgrave, 2002.

Freud, Sigmund, „Remembering, Repeating, and Working-Through: (Further Recommendations on the Technique of Psycho-analysis II)“ [„Errinern, Wiederholen und Durcharbeiten (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse, II)“, 1914], în *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. şi trad. de James Strachey *et al*., 24 vol., London, Hogarth Press & The Institute of Psycho-analysis, 1953-74, vol. 12, pp. 145-156.

Graham, Elaine L., *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens, and Others in Popular Culture*, Manchester, Manchester University Press, 2002.

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* [*Quaderni del carcere*, 1948], ed. şi trad. de Quintin Hoare & Geoffrey Nowell Smith, London, Lawrence and Wishart, 1971.

Gray, Chris Hables, *Cyborg Citizen: Politics in the Posthuman Age*, New York & London, Routledge, 2001.

Habermas, Jürgen, „Modernity versus Postmodernity“, trad. de Seyla Ben-Habib, în *New German Critique*, nr. 22, 1981, pp. 3-14.

Haraway, Donna J., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, London, Free Association Books, 1991.

Hayles, N. Katherine, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

Heidegger, Martin, „The Question concerning Technology“ [„Die Frage nach der Technik“, 1949], în *The Question concerning Technology and Other Essays*, trad. de William Lovitt, New York, Harper & Row, 1977, pp. 3-35.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London & New York, Verso, 1985.

Lacoue-Labarthe, Philippe, *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics* [*Typographies*, 2 vol., 1979, 1985], ed. de Christopher Fynsk, trad. de Christopher Fynsk et al., Stanford, CA, Stanford University Press, 1998.

Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.

Lyotard, Jean-François, „Rules and Paradoxes and Svelte Appendix“ [„Règles et paradoxes et appendice svelte“, 1982-1983], trad. de Brian Massumi, în *Cultural Critique*, nr. 5, 1986/1987, pp. 209-219.

Lyotard, Jean-François, „Rewriting Modernity“ [„Réécrire la modernité“, 1988], în *The Inhuman: Reflections on Time*, trad. de Geoffrey Bennington & Rachel Bowlby, Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 24-35.

Lyotard, Jean-François, „Answer to the Question: What Is the Postmodern?“, în *The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982-*

1985, trad. de Julian Pefanis et al., London, Turnaround, 1992, pp. 87-93.

Lyotard, Jean-François, „Missive on Universal History“, în *The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982-1985*, trad. de Julian Pefanis et al., London, Turnaround, 1992, pp. 33-47.

Lyotard, Jean-François, „Note on the Meaning of «Post-»“, în *The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982-1985*, trad. de Julian Pefanis et al., 9-25, London, Turnaround, 1992, pp. 9-25.

McCarron, Kevin, „Corpses, Animals, Machines, and Mannequins: The Body and Cyberpunk“, în Mike Featherstone & Roger Burrows (eds.), *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*, London, Sage, 1995, pp. 261-273.

Mooney, Ted, *Easy Travel to Other Planets*, New York, Vintage, 1992.

Moravec, Hans, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

Nietzsche, Friedrich, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits* [*Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister*, 1878], trad. de R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Ovid, *Metamorphoses* [*Metamorphoseon libri*], trad. de Mary M. Innes, Harmondsworth, England, Penguin, 1955.

Penley, Constance & Ross, Andrew, „Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway“, în Constance Penley & Andrew Ross (eds.), *Technoculture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, pp. 1-20.

Pepperell, Robert, *The Post-Human Condition*, ed. II, Exeter, Intellect Books, 1997.

Readings, Bill, *The University in Ruins*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.

Sartre, Jean-Paul, *Existentialism and Humanism* [*L'existentialisme est un humanisme*, 1946], trad. de Philip Mairet, London, Methuen, 1997.

Soper, Kate, *Humanism and Anti-Humanism*, London, Hutchinson, 1986.

Wolfe, Cary, „Faux Post-Humanism, or Animal Rights, Neocolonialism, and Michael Crichton's *Congo*“, în *Arizona Quarterly*, vol. 55, nr. 2, 1999, pp. 115-153.

Žižek, Slavoj, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham, NC, Duke University Press, 1993.

Stefan Herbrechter & Ivan Callus

Ce este o lectură postumanistă?

Traducere de Daniel Clinci

Ne place acest cuvânt: „a anihila“?[1]

Introducere. Câteva propuneri

Afirmația pe care o facem noi este foarte simplă. „Textele“, în cel mai larg sens atribuit acestui cuvânt de poststructuralism, pot fi citite din perspectiva modului în care ele construiesc un catalog de presupoziții şi valori legate de „ce înseamnă să fii om“.

Câteva lămuriri şi definiții sunt absolut necesare aici. Prin urmare, ar fi o bună practică să afirmăm că nu toate textele se pretează la o astfel de lectură; să problematizăm natura textualității; să acceptăm că este dificilă abordarea postumanismului fără o clarificare teoretică şi fără o critică prealabilă a perspectivei asupra „umanului“, „umanismului“ şi „științelor umaniste“. Unele dintre aceste clarificări vor apărea în paragrafele de mai jos. Dar acest tip de bună practică este deja prea utilizat. În orice caz, putem fi suficient de încrezători în legătură cu explorările lungi şi eclectice ale umanismului pe baza acestor probleme, pentru a nu fi nevoiți să revedem dezbaterile relevante[2]. Preferăm să abordăm un set diferit de probleme, care provin din întrebarea „ce anume poate fi sau poate face o lectură postumanistă“. Şi probabil că nu există o întrebare mai dificilă aici decât cea referitoare la cum anume pot fi citite critic presupoziții şi valori ale umanului. Cu alte cuvinte, cum ar fi posibil să citim ca şi cum nu am fi umani sau, cel puțin, de pe o poziție de detaşare analitică în raport cu umanitatea – fie ea „esențială“ sau „construită“ –, care să comunice şi să determine exact acea poziție de pe care se citeşte? Care ar fi natura acestei lecturi „ne-naturale“?

O lectură critică a presupozițiilor şi a valorilor care susțin o

1 Acest epigraf este preluat din scenariul scris de Michael Dougherty, Dan Harris şi David Hayter pentru filmul *X2*, regizat de Bryan Singer pentru Twentieth Century Fox, 2003.

asemenea lectură şi care să delimiteze clar „ce înseamnă să fii om“ va descoperi, fără dubiu, că acestea sunt rareori explicite. Probabil din acest motiv, lectura se va desfăşura „împotriva naturii“. În franceză, aceasta s-ar putea traduce ca *à rebours* sau *à rebrousse poil*, iar în germană ca *gegen den Strich*: ca şi cum ar demonstra că metafora animală nu este niciodată „inocentă“, dar nici prea îndepărtată atunci când cercetarea se îndreaptă către postumanism. A citi în mod postuman înseamnă a citi împotriva propriului sine, împotriva autoînţelegerii profunde ca membru sau chiar reprezentant al unei „specii“. Înseamnă a proiecta o alteritate a omului, a simpatiza şi empatiza cu o poziţie care problematizează şi desface identitatea, în vreme ce încearcă să reconfirme ceea ce este familiar şi definitoriu. Înseamnă a ne plasa simultan în identitate şi alteritate, în interiorul strategiilor deconstrucţiei radicale, care nu presupune existenţa unor temeiuri organice pentru lectură şi, astfel, se foloseşte de ele.

Desigur, impresia că e ceva nebunesc aici e greu de reprimat. Vechea gogoriţă a teoriei, „simţul comun“[3], se va simţi perfect justificat să protesteze împotriva acelei lecturi care pare să se afle în exteriorul propriei noastre umanităţi sau împotriva aceleia care ar putea face posibil să suspendăm, în spaţiul lecturii, acea naturalete care provine dintr-o identitate pe care nu am pus-o niciodată la îndoială. A avea mofturi în legătură cu genul, rasa şi clasa poate fi de înţeles, dar umanitatea noastră nu trebuie să intre pe agenda teoriei, fie ea corectivă sau investigativă. Venerabilul umanism merge cât de departe posibil în susţinerea afirmaţiei că cel mai potrivit studiu al omului este omul, cum spunea Pope. A citi pentru a tachina presupoziţiile şi valorile legate de ce înseamnă să fii om este redundant şi tautologic, fie şi din simplul motiv că nu vom fi niciodată altceva decât oameni. O lectură postumanistă, în această situaţie, e deconcertantă din trei motive. Este imposibilă; dacă, totuşi, insistă să existe, este o impostură; în cazul în care continuă, îşi exhibă propria ignoranţă cu privire la incursiunile umanismului în exact acele direcţii în care ea crede că ar putea merge.

Cum ar putea fi continuată această impostură intelectuală

2 Implicarea teoriei în chestiunile umanismului, ale naturii umane şi ale diferitelor posibilităţi ale ştiinţelor umane este, desigur, prea amplă şi lungă pentru a ne putea referi la ea în chip adecvat, însă ar fi util să atragem atenţia asupra manierei în care lucrările lui Derrida oferă perspective nu numai reprezentative pentru această implicare, ci şi fundamentale. Deci, dincolo de conferinţa de la Johns Hopkins, Baltimore, 1966, despre „The Languages of Criticism and the Sciences of Man“, publicată mai târziu ca „Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences“, următoarele lucrări pot fi citate drept indicaţii ale modului în care teoria a sondat perspectivele asupra ştiinţelor umaniste şi asupra umanismului ca atare: Lacoue-Labarthe şi Nancy; Derrida, „The Ends of Man“; idem, „The Future of the Profession or the University without Condition (Thanks to the «Humanities», What Could Take Place Tomorrow)“; idem, „The Aforementioned So-Called Human Genome“; idem, „My Sunday Humanities“. Vezi, de asemenea, Halliwell and Mousley; şi Badmington, *Posthumanism*.

3 Atacul teoriei asupra „simţului comun“ poate fi identificat încă de la începuturile sale, de exemplu, în capitolul despre „Criticism and Common Sense“ al Catherinei Belsey, din *Critical Practice*, pp. 1-36 şi până în prezent – cf. Compagnon.

ignorantă şi imposibilă? Aşa cum se întâmplă, invadând posibilul, sensibilul, evidentul şi canonicul. O lectură postumanistă este posibilă prin deconstrucția integrității umanului şi a celuilalt, a naturalului şi alienabilului. Acest tip de deconstrucție nu poate fi altfel decât empatică pentru că este, evident, umană, adică învestită cu ceea ce caută să destructureze; totuşi, nu poate abdica de la etica extremei lipse de pasiune, care trebuie să fie construibilă, în special în acest context, ca aproape „inumană". Această deconstrucție este foarte diferită de cea a opoziției binare dintre scriere şi vorbire, spre exemplu, în care încurajările şi reflecțiile consolatorii asupra naturii umane şi ființei nu se află sub semnul întrebării. În locul acestora, avem anxietățile şi dorințele implicate în procesul trasării granițelor umanului şi a ceea ce poate, sau nu, constitui obiectul evident al criticii. Acest lucru apare nu prin intermediul practicilor procedurale ale umanismului şi metafizicii care, prin diferite şiretlicuri, reafirmă „natura" şi categoriile sale, implicit dezbaterea despre poziția „Omului" în acest context, ci pe baza unei întrebări care, în subminarea acestor rutine (şi, în fond, nimic nu e o rutină mai mare pentru un cititor decât să se găsească în umanitatea lor), devine, inevitabil, descurajantă. Pentru că a fi „om" implică în mod necesar opusul care ajută la construcția sau evidențierea acelor ierarhii care, la rândul lor, determină unele moduri (acceptate) de a citi „ca om", în aşa fel încât este mai degrabă pertinent decât ridicol să întrebăm cum se poate citi altfel decât ca om. Cum poate citi cineva într-o manieră care să nu presupună că umanitatea din interiorul căreia el citeşte este „deja citită"? Tocmai acest „deja citită" este citit şi deconstruit de către postumanismul critic.

Într-un eseu mai lung, ar trebui să fie dezbătută tocmai extinderea relațiilor dintre această practică a deconstrucției şi un anume tip de lectură postumanistă, una paradoxală în mod necesar şi ne-naturală *în mod exemplar*. Aici, vom explora doar consecințele unei lecturi postumaniste a textelor, care se concentrează asupra ambiguităților din jurul umanului şi asupra a ceea ce decurge din acestea. Există texte şi contexte care ne permit să ne întrebăm ce s-ar întâmpla dacă ne-am dezvăța – putem spune chiar şi „dez-citi" – de „uman". Ce anume s-ar schimba dacă am da curs acestei dorințe, acestei anxietăți, acestei aspirații, acestei traume?

Recunoaştem faptul că nu putem pretinde originalitate radicală aici. Această formă de lectură a deveni *explicit* posibilă în anumite condiții culturale istorice care ar putea fi descrise drept criza perpetuă a umanismului şi chiar a studiilor umaniste, după impactul pe care l-a avut presupusul „antiumanism" al teoriei, dar probabil că, în special, din cauza schimbărilor tehnologice rapide care amenință integritatea omului ca specie (biologică şi morală). Fie din cauza schimbărilor culturale accelerate produse de noile tehnologii (bio-, info-, nano-, cogno- etc.) şi noile medii (digitalizarea, virtualizarea, interactivitatea etc.), fie din cauza schimbărilor materiale ale bazei economice (globalizare, ascensiunea societății informației, ecologismul etc.), fie din cauza ambelor,

umanismul care, în fațete variate și uneori contradictorii, a rămas ideologia dominantă a Occidentului în ultimii cinci sute de ani, se află în criză. Valorile sale morale universaliste, liberale, esențialiste și individualiste nu au făcut față foarte bine efectului de uzură al istoriei politice, culturale și intelectuale a secolului XX. Spectrul postumanismului îl bântuie. Acest spectru pare a indica un „după" al umanismului, care amenință înțelegerea curentă a ceea ce înseamnă să fii om. Acest „celălalt" postuman, ca amenințare sau promisiune, este produsul anxietății și al dorinței omului. După cum vom vedea, și deși aceasta nu este întreaga poveste – cu atât mai puțin „întreaga" epistemă și *întreaga* (sau *o*) „nouă" paradigmă – acel celălalt ia forma unor făpturi și reprezentări care ating lunga istorie a excluşilor umanității (inumanul, non-umanul, mai puțin ca umanul, ultra-umanul, animalul, străinul, monstrul, Dumnezeu etc.) și reflectă practici curente, tehnologii și fantezii „postumanizante".

Pe aceste baze, este mai uşor de speculat ce anume ar putea încerca să facă o lectură postumanistă. O lectură postumanistă poate exploata strategic ambiguitatea termenului *postumanism*. Ea evaluează critic *postuman*ismul – discursul despre și reprezentările postumanului – la lucru. *How We Became Posthuman* (1999) și *My Mother Was a Computer* (2005) ale lui N. Katherine Hayles sunt exemplare în acest sens, pentru că analizează reflexiv „devenirea" postumanului, teoretizând totodată „emergența" lui. În același timp, o lectură postumanistă poate evalua exemple ale reprezentărilor postumanului în termenii potențialului pentru un *post*-umanism critic: un discurs care „locuiește" strategic și critic umanismul tradițional și care poate reuși să se găsească pe sine prefigurat în acesta. Cercetările lui Elaine Graham ilustrează potențialul acesta în timp ce realizează o muncă genealogică de identificare a istoriei acestei idei. Cary Wolfe și Bruce Clarke lucrează similar, dar într-o altă direcție, arătând cum cibernetica și teoria sistemelor îi oferă postumanismului mai mult decât un simplu spațiu al analogiei. O lectură postumanistă poate fi critică față de reprezentările postumanului, dar și față de umanism, înțelegând omul ca pe ceva ce urmează să vină, ca potențial care rămâne să fie definit sau realizat. Printr-o lectură materialistă și deconstructivă a politicilor culturale care fundamentează reprezentările concrete ale postumanului și procesele postumanizării, putem vedea conceptualizări alternative atât în ceea ce privește umanul, cât și postumanul, și relația lor mutuală. Lucrările lui Neil Badmington, după cum indicăm mai jos, sunt în special relevante. Și, după cum am argumentat în altă parte, o lectură postumanistă, atentă la puterea transformatoare a tehnologiei, științei și la starea curentă a tehno-culturii, poate rezista în fața determinismului tehnologic și teleologiei postumane, contemplând un „postumanism fără tehnologie" (Callus și Herbrechter *passim*).

Dincolo de toate acestea, o lectură postumanistă poate identifica

opozițiile între uman şi non-uman prin analiza directă a unui text sau în cadrul unei practici şi poate demonstra cum granița vitală dintre cei doi termeni trebuie să fie încălcată pentru a putea problematiza „puritatea esențială“ a categoriilor. Ea evaluează critic invențiile pe care textul este dispus să le accepte sau chiar să le promoveze pentru a proteja integritatea distincțiilor şi a reduce contaminarea la minimum. O lectură postumanistă scoate la iveală anxietățile şi reprimările care avizează dorința textului. Ea caută să arate că o altă cale, mai puțin defensivă, de a gândi umanul în formele şi camuflajele sale postumaniste, în implicațiile sale din procesul postumanizării, poate fi nu doar posibilă, ci pre-scrisă în texte.

În orice caz, există texte în care asemenea strategii şi invenții nu sunt implicite. În cazul science-fiction-ului, această criză a integrității omului, a formei umane în sine, a devenit un aspect formativ major, chiar subiectul din prim-plan. Într-adevăr, cinematografia science-fiction de la Hollywood a fost, în anii recenți, sârguincioasă, chiar obositoare, în efortul de a accepta provocarea şi a face din „esențele“ umane preocuparea sa principală. Nu este, deci, o surpriză că filmul science-fiction constituie unul dintre genurile care au devenit spații privilegiate ale lecturilor postumaniste. Cinematografia science-fiction este o zonă semnificativă, în care imaginarul tehnologic, cel ştiințific şi cel cultural devin puternic interdependente. Modul în care acest imaginar concepe postumanul, postumanizarea şi eventuala înlocuire [*supersedence*] a umanității transmit criticului postumanist ceva despre stadiul curent al valorilor umaniste. Şi poate faptul că science-fiction-ul este un gen cripto-umanist nu este surprinzător, producând închideri care reafirmă diferența radicală dintre om şi celălalt, non-umanul. Interesul unei lecturi postumaniste a science-fiction-ului constă în analizarea potențialului subversiv al alterității non-umane excluse şi în înțelegerea faptului dacă el poate duce la noțiuni alternative, non-umaniste de umanitate şi non-umanitate. Cum arată Fredric Jameson în *Archaeologies of the Future* (2005), science-fiction-ul este, probabil, singurul gen în care a pune întrebări despre valorile şi afirmațiile umane (umaniste) nu este un lucru nepotrivit: nu atunci când este posibil să discuți serios despre abilitatea de a imagina noi culori sau fiziologii ale corpurilor extratereştrilor (pp. 119-41). şi nu trebuie să fim convinşi de faptul că „[un] gen subcultural de masă ca SF-ul are norme diferite (şi mai stricte) decât cultura înaltă şi poate exprima realități şi aspecte care scapă literaturii înalte“ (p. 345).

După acest preambul programatic, în cele ce urmează vom prezenta câteva schițe pentru asemenea lecturi postumaniste, stabilind şi puncte de legătură între exemple. Dar, dincolo de aceste schițe, suntem interesați de condițiile şi practicile care fac o lectură umanistă prea „facilă“. Există deja uzanțe şi cucernicii în spatele lecturilor postumaniste?, şi, dacă da, atunci cum putem face ca o lectură postumanistă să fie mai puțin predictibilă față de ea însăşi? Mai exact, cum poate o lectură postumanistă să reziste supunerii docile a unor texte,

aceleaşi texte care, prin disponibilitatea lor de a gândi un viitor a cărui conjugare este deja prea perfectă, par a documenta şi aminti în avans, poate nu chiar involuntar, de asimilarea postumanismului în colecțiile teoriei?

„Momente postumane“ în cinematografia science-fiction

Multe dintre filmele science-fiction contemporane se caracterizează printr-un fel de „subversiune“ şi „izolare“ dialectică pe care materialiştii culturali ca Jonathan Dollimore le-au descoperit în literatura modernă timpurie acum câteva decenii. Există ceea ce s-ar putea numi „momente postumane“ în science-fiction. Aceste momente ameninţă, mai mult sau mai puțin deliberat, integritatea unei „esențe umane“ date, iar spectatorul le consumă fetişist, dar se încheie prin reconfirmarea şi reafirmarea umanului, chiar dacă pe alt plan. Uneori, mai rar, momentul postuman este diferit, permițând postumanului să se arate sau inducând această iluzie, după cum vom vedea la finalul acestei lucrări. Închiderea despre care am discutat mai sus a fost, probabil, descrisă prima dată de Tom Cohen într-o mică „Coda“ la cartea sa *Anti-Mimesis* (1994). Titlul codei – „Post-Humanist Reading“ – anunță relevanța sa specială pentru ceea ce vom discuta aici.

Lectura postumanistă a lui Cohen se concentrează asupra producției *Terminator 2: Judgment Day* (1991). Cohen se axează în special pe un anumit aspect al filmului – „anamorfismul“ lui T2000. Opus vechiului model de Terminator (care a fost mai mult sau mai puțin bucuros cu forma de „Arnoldoid“), ultimul model de cyborg-maşină de ucis trimis înapoi în timp să-l distrugă pe viitorul erou al rezistenței umane împotriva maşinilor nu mai este, strict vorbind, o maşină în sensul „mecanic“ al cuvântului. „El“ este un coşmar pentru reprezentarea umană deoarece „el“ poate lua orice formă, animată sau inanimată. El este anamorfic prin substanța sa, „natura“ sa de metal lichid permițându-i să se metamorfozeze în oameni de orice gen şi în obiecte de orice formă. În această privință, şi evidențiind o legătură diferită de cea dintre postumanism şi meta(l)morfoză studiată de critici precum Rosi Braidotti, întrebarea lui Cohen merge direct în centrul presupozițiilor umaniste din spatele acestei „crize a reprezentării“ provocate de „anamorfoză“:

> El [T2] este capabil de a lua o mulțime de forme anamorfice ca metal lichid, o topire virtuală a tuturor reprezentărilor... – este prezentat ca asasinul care trebuie evitat de data aceasta. Însă asasin a ce? Şi de ce anume ceea ce arde reprezentările, inclusiv forma umană, este *rău*? (Cohen, p. 260, s.a.)

De ce? Umanitatea care s-a obişnuit cu amenințarea noilor roboți

(androidul ca „Arnoldroid“, ca T1 este maşina de protecţie în armură a lui John Connor – un fel de „animal de companie“ virtual şi „tată surogat“ în acelaşi timp) acum se regrupează în faţa unei şi mai mari ameninţări, care merge în nucleul umanului. Acest nucleu pare co-extensiv cu supravieţuirea formei umane şi cu recunoaşterea sa. Implică încredere în reprezentabilitatea umană şi în reprezentativitatea ca om chiar şi a ceea ce este mai puţin uman. Rămânem umani – chiar şi cyborgii sunt un fel de „oameni“ – pentru că recunoaştem forma umană şi conţinutul umanist, acest conţinut explicând focalizarea lui Cohen asupra „mimesisului“. T2 este „invazia dintr-un «viitor» al fanteziei, al logicii post-umaniste şi *anti*-reprezentaţionale“ (Cohen, p. 260). Hollywoodul, ca reprezentant al apărării statu-quoului, adică a umanismului liberal capitalist târziu şi a logicii sale culturale, poate fi considerat ultimul bastion al „reprezentaţionismului“ (şi a imaginii ca bun de consum) împotriva „unei logici anamorfice, mimesisul low-tech al umanismului împotriva introducerii suplementului“ (p. 261). Simplu spus, Hollywood-ul se prezintă pe sine, cu disperare, ca sursă legitimă de reprezentare în faţa ameninţării „anamorficului“ (i.e., non-reprezentabilului) la adresa prozaismului reprezentărilor sale cinematografice a scenariilor posibile, poate chiar probabile (ficţional). În consecinţă, a explora viitorul a ceea ce înseamnă să fii om implică întâlnirea cu logica inumanului, în acelaşi timp cu construirea parametrilor prin care umanul, extins în inumanitatea viitorului, poate fi încă „prins“ pe film şi consumat de subiecţii umani contemporani concreţi. Această explicaţie nu este prea departe de punctul de vedere al lui Jameson, conform căruia, în science-fiction, „extraterestrul, asimilat pe de-a-ntregul, Diferenţa sa fiind transmutată în identitate, devine un capitalist ca noi toţi ceilalţi“ (p. 141). În ceea ce-l priveşte pe Cohen, acesta interpretează acest „pseudo-umanism“ defensiv – care este interesat de protejarea unei esenţe umane numai atât timp cât poate fi vândută – ca „răspuns“ din partea culturii populare la impactul „teoriei“ anti-reprezentaţionale, în felul următor:

> Filmul, subintitulat „Judgment Day“, încearcă să ducă pe o pantă apocaliptică o evaziune estetică recurentă pe care se spune că se sprijină viitorul. Umanitatea ca figură de stil goală se opune, aici, postumanismului care creşte din propria sa logică, şi i se opune cu o putere stelară. Aici, pseudo-umanismul reprezentaţionismului hollywoodian (simbolizat parodic de omul-maşină real, Kennedy-republicanul Arnold) învinge invazia post-structuralismului francez şi a logicii non-reprezentaţionale, înţeleasă ca ameninţare adresată umanului, materialităţii ca atare. (Cohen, p. 261)

Aici, Cohen foloseşte strategic aşa-numitele „războaie ale teoriei“ pentru a ilustra cum cinematografia SF deschide posibilităţile postumaniste numai pentru a le anula şi a pentru restaura acel status quo mai mult sau mai puţin represiv. „Celălalt anti-mimetic“ este literalmente desfăcut la

final. T2000 este, de fapt, „amalgamat“ în „creuzet“. Diferența sa radicală este amestecată până la dispariție. Printr-o strategie stranie a anamorfismului întors, toate formele umane pe care le-a luat T2000 (și pe care, în acest proces, le-a ucis) reapar și sunt aproape exorcizate până la imaginea finală, forma unui craniu uman care se păstrează ca formă supremă de- și re-umanizată. Reprezentarea pare repusă în drepturi, anamorfoza – re-apropriată, dar dezlănțuirea „Celuilalt“ (ficțional sau nu) nu este recuperabilă în întregime. „Iruperea“ acestei ambiguități, bântuirea de către un „real“ terifiant, un scenariu de tipul ce ar fi dacă (ce ar fi dacă am lua în serios amenințarea anamorfică sau chiar am vedea-o în afara logicii „amenințării“, i.e., ca o combinație între anxietate și dorință) lasă urme în forma momentelor postumaniste radicale în care vulnerabilitatea modelului umanist este expusă sau, cel puțin, poate fi expusă.

Întrebarea de ce un celălalt anamorfic trebuie să „moară“ (moartea fiind înțeleasă aici drept pierdere a „formei“, „nereprezentabilul“), ca rezultat al „expulzării“ tuturor formelor și al topirii în „amorf“ (și, poate, în anonimitate completă), nu este decât unul dintre momentele postumaniste din care se naște o provocare la adresa umanismului reprezentaționist sau „mimetic“. Un altul este indicat de Cohen. Acesta apare în ultima scenă, când Terminatorul „bun“ trebuie, de asemenea, să „dispară“ pentru a garanta că tehno-logicul care va duce la dispariția omului în viitor poate fi distrus aici și acum. Dar, din moment ce mașina reprezentaționistă a devenit un aliat, din multe puncte de vedere „mai uman decât umanul însuși“, îi este oferită o formă de dispariție umană, demnă și chiar eroică – suicidul. Surprinzător și în contrast puternic cu topirea lui T2000, ultima scenă pe care o vede spectatorul este perspectiva „proprie“ a mașinii. Spectatorul „devine“ sau „locuiește“ viziunea lui Arnold pentru o ultimă dată înainte ca ochiul mecanic să se „stingă“. Se poate argumenta că aceasta este „imaginația“ (reprezentarea) supremă a „sinelui“ umanist esențial care își „imaginează“ propria moarte ca „sfârșit al privirii“ și coborâre în „întuneric“ absolut. Aceasta se leagă de discuția lui Jameson despre „cogito-ul android“ și despre dificultatea ca ceea ce este străin umanului să „nu poată fi niciodată «empatizat» din interior“ (pp. 140-141). În condițiile acestea tehno-culturale, această imaginație și tentativă de empatie imposibilă a fost, ironic, computerizată și internalizată. Moartea noastră este imaginabilă numai ca un proces de „stingere“. În sens literal, poate chiar și „digital“, am devenit mașini (postumane) în cursul procesului de îndepărtare a Celuilalt inuman. După cum explică Cohen, prețul pe care trebuie să-l plătim este destul de mare:

> Desigur, în această scenă, mașina ca om, Arnold, trebuie să treacă prin gestul înșelător al sacrificiului de sine (uman) în final, eliminând nu un viitor terifiant, ci posibilitatea ca prezentul „uman“ să se interpreteze pe sine însuși. „Omul“ (inuman) învinge realul –

suprimarea este reinstituită. (p. 262)

Aserțiunea majoră a lui Cohen, aceea că „forme de umanism comodificate rezistă prin ideologia mimetică ce suprimă logica figurală“ (p. 262), înseamnă că, pentru o „lectură postumanistă“, aceste momente în care umanismul este amenințat, iar celălalt postumanist este dezlănțuit trebuie luate în serios (poate chiar „literal“) și împinse înapoi în texte. De fapt, este un fel de cerință morală care confruntă textele cu propriul lor conservatorism umanist liberal. Scopul nu este acela de a „depăși“ umanul, ci de a interoga umanismul său fundamental, inclusiv fundamentele sale teoretice și filosofice, precum și aliații săi (de ex., antropocentrismul, speciismul, universalismul). Poate fi un semn al impactului din ce în ce mai redus pe care îl mai are teoria faptul că, în *Terminator 3* (2003), subintitulat *Rise of the Machines*, logica anamorfică pare să fi fost apropriată cu succes și chiar „feminizată“? Cel mai recent model al mașinii de ucis este „sexy“, „malefică“ și tot ceea ce ne-am aștepta de la o „blondă devoratoare de bărbați“. Acest lucru, desigur, nu mai subminează nicio logică a culturii.

Un alt aliat în încercarea de caracterizare a practicii critice „postumaniste“ este opera lui Neil Badmington. În *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within* (2004), Badmington investighează inevitabila „contaminare“ a omului de către Ceilalți postumani, în special în reprezentările extratereștrilor în science-fiction. Umanismul – sistemul dogmatic hegemonic care se bazează pe „o diferență absolută între uman și inuman“ (p. 124) și care se manifestă și se reproduce pe sine prin texte culturale – se revelează la o lectură „împotriva naturii“ (sau „*într-un mod anume*“, după cum spune Badmington (p. 134; s.a.) ca „adăpostind dintotdeauna străinul postumanismului“ (p. 124). Astfel, apare o afinitate profundă între ideea lui Barthes de „demitologizare“ înțeleasă ca „denaturalizare“ (adică, nu este nimic „evident“ despre om ca atare, ci numai un „discurs“ – umanismul – care încearcă, prin construcția de „mituri“ sau prin „mistificare/mitificare“ să legitimeze un sistem ierarhic în care umanul reușește să-și păstreze supremația absolută prin excluderea diferențelor în afara „propriei“ sale categorii și proiectarea acestora în ceilalți construiți, adică non-umani). Iar cultura, în mod ironic, este ceea ce trebuie să garanteze „natura“ umană. „Lucrarea“ umanismului nu este niciodată încheiată deoarece alteritatea construită și proiectată în lume (care ar putea fi echivalentul definiției „postumaniste“ a culturii: suma alterităților proiectate de oameni în lumea lor) se întoarce să amenințe granițele diferenței trasate ca protecție în jurul umanului. Este o dialectică a „explorării“ și „bântuirii“ care ține în viață jocul hegemoniei umanismului. Dar amenințarea este întotdeauna începutul unei contaminări. Procesul de purificare nu este niciodată complet și devine din ce în ce mai disperat și mai „tragic“ pe măsură ce granițele sunt încălcate și erodate.

Devine clar că în orice „lectură critică postumanistă“ există o afinitate între deconstrucție și psihanaliză. De exemplu, ceea ce Badmington numește „credința umanismului în identitate“ (*Alien Chic*, p. 129) este subminată prin procesul de diferențiere și „alterizare“ [„*othering*“]. Prin impunerea unei opoziții binare sau absolute între oameni și extratereștri, de exemplu, devine evident că alienarea folosită pentru a distinge între cele două categorii are un efect secundar. Are loc o invazie a aceluiași (sau a identității umanului) de către celălalt al lui. După cum arată Badmington, „extratereștri se diferențiază de oameni, dar oamenii se diferențiază de ei înșiși“ (p. 130). Celălalt sfârșește prin a fi „același“ – un proces care poate fi numit „deconstrucția umanului“ – în așa fel încât „umanul nu se simte niciodată confortabil cu sine și niciodată în absența celuilalt“ (p. 134). Deși afirmația poate părea bombastică, putem spune că, într-un anume sens, postumanismul critic pe care îl susținem este departe de a fi o amenințare la adresa uman(istului). Mai degrabă, poate fi înțeles ca o strategie prin care are loc confruntarea temii care guvernează logica umanistă a contaminării/purificării. Prin problematizarea umanității sau a „umanului“, nu susținem un proces de „dezumanizare“. Dimpotrivă, după cum am argumentat mai devreme, dezumanizarea și anihilarea sunt chiar acea „teroare“ la construcția căreia umanismul contribuie și pe care tot el o conservă. Ceea ce înseamnă – iar asta poate părea *foarte* bombastic – că oamenii pot fi postumaniști critici din interese umanitare.

Înainte de a ne opri asupra acestui aspect, vom zăbovi puțin asupra unui alt film science-fiction. Invadarea umanului de către celălalt nu ar putea fi reprezentată mai drastic decât în *Invasion of the Body Snatchers* (1956). Oamenii sunt înlocuiți pe ascuns de către celălalt inuman – în acest caz, „plante“ extraterestre, semințe care cad din cer și produc păstăi care generează treptat o copie perfectă a corpului uman, iar după aceea elimină corpul uman pentru a-l înlocui. Familiaritatea stranie și asemănarea ciudată – „legumele“/extratereștrii *arată* uman – conduce la producerea diferenței. Cum ai putea să „spui“ care este diferența? Oamenii, aparent, au sentimente, iar aceștia extratereștrii nu au. După cum explică Badmington,

> această opoziție binară sprijină umanismul filmului în patru moduri principale. În primul rând, există o credință în diferența absolută între uman și inuman. În al doilea rând, această diferență este ierarhică. În al treilea rând, se face trimitere la o esență umană unică ce nu poate fi copiată. În al patrulea rând, există reguli clare potrivit cărora un simplu versus – oameni versus extratereștrii – poate fi conservat. (*Alien Chic*, p. 137)

Acest „versus“ este, totuși, în „criză“. Celălalt, prin definiție, aduce nu numai control, ci și incertitudine. Apare o incertitudine, în centrul umanismului, legată de semnificația „umanului“. În *Invasion of the Body Snatchers* ambiguitatea emoției umane este folosită ca marcator absolut al

distincției între oameni şi non-oameni, care amenință să distrugă barierele menite să protejeze integritatea umanului. După cum afirmă Badmington, „iubirea este problema“ (p. 138). Iubirea, înțeleasă drept caracteristică esențial umană, rămâne „străină“, misterioasă şi inexplicabilă. Este neguvernabilă, inseparabilă de dorință. Poate fi „iubit“ străinul, inumanul, non-umanul? Dorința, după cum ne spune psihanaliza, este oarbă şi incontrolabilă. Este un aspect esențial al umanului dar, în acelaşi timp, este o amenințare, deoarece nu distinge între uman şi inuman. „A fi uman înseamnă a dori“, susține Badmington, „dar a dori înseamnă a tulbura distincția sacră dintre uman şi inuman“ (p. 139). Dorința face ca umanismul să „tremure“. Mijlocul esențial de definire a umanului trebuie să rămână misterios şi, cumva, exterior lui. Este caracterizat de o ambiguitate necesară, de un anume *je ne sais quoi*. Iubirea, fundamental, nu constituie o garanție. Nu va confirma nici esența umanului, nici instituțiile prețuite de umanism.

Această simplă răsturnare a umanismului este, interesant, jucată în anumite exemple de science-fiction apocaliptic contemporan, unde umanul se află explicit sub amenințarea extincției sau, în mod straniu, a pierdut deja războiul final – de exemplu, cel împotriva maşinilor (vezi scenariul din *Terminator*) – şi doar mai „supraviețuieşte“. Suntem de acord cu Badmington, desigur, când afirmă că postumanismul nu trebuie înțeles drept un simplu „de după umanism“, ci mai degrabă ca un postumanism care „locuieşte“ în umanism: adică, este întotdeauna o posibilitate reprimată *a* şi *înăuntrul* umanismului. De aici şi abordarea necesară psihanalitic-deconstructivă preferată de lectura critică postumanistă a textelor şi a tradiției lor umaniste. În acest sens, anti-umanismul nu este suficient deoarece anti-umanismul este încă umanism. Cu alte cuvinte, anti-umanismul nu ia destul de în serios sau în sens „literal“ dialectica dintre uman şi non-uman. În vreme ce Badmington se concentrează asupra subgenului science-fiction pe care îl numeşte „Alien Chic“, această „deconstrucție a opoziției binare dintre uman şi inuman care se manifestă întotdeauna în *interiorul* umanismului“ (p. 151, s.a.) poate fi extinsă la alte genuri science-fiction şi, în fine, la toate textele culturale din trecut sau prezent.

În limitele acestei lucrări, un al treilea exemplu poate fi cel al modului în care filmul *Minority Report* (2002) tratează un alt concept fundamental umanist: liberul arbitru. John Anderton (Tom Cruise) suferă o transformare de la credința oarbă în ideea şi punerea în aplicare a prevenirii crimelor cu ajutorul „precog“-ilor (oameni înzestrați ale căror preconştiințe de coşmar prezic crime care sunt pe cale să se întâmple), la scepticism, devenind o victimă a sistemului. Momentul sau unghiul tipic „postumanist“ al acestui film rezidă în întrebarea dacă valoarea esențial umanistă a liberului arbitru ar trebui să fie anulată în cazul unui asasinat iminent. După cum au argumentat numeroşi comentatori ai ficțiunii detectivistice, există ceva „special“ legat de asasinat în comparație cu

celelalte infracțiuni, astfel devenind semnificativ faptul că filmul prezintă o societate care a mers „dincolo“ de credința în „perfectibilitatea“ omului și în capacitatea sa de judecată care, în momentul deciziei absolute, face alegerea morală pentru o lume „mai bună“. Această lume pare, în multe privințe, *post*umanistă, în sensul că a mers dincolo de decizia umană, în direcția sistemelor birocratice automate și dezumanizate, guvernate de eficiență și prevenție sau, pentru a folosi un cuvânt la modă, „pro-activitate“. Aceste sisteme se presupun a fi „infailibile“. Cu toate acestea, aceste sisteme au o veche problemă: incertitudinea în ceea ce privește „intenționalitatea“ umană – probabil aspectul crucial al legii umane. Pentru a exista un caz de asasinat, trebuie „stabilită“ dovada „intenției de a ucide“. Investigatorul sceptic al practicilor unității de precriminalistică manifestă această îngrijorare: „Nu mai poate exista viitor dacă oprești evenimentul!“ Contextul acestei afirmații este cel în care „unitatea de precriminalistică“ evită problema judecării intenției prin „încrederea“ absolută în acuratețea viziunilor „precog“-ilor: „Precogii nu văd ceea ce intenționezi să faci, ci numai ceea ce vei face“. Intenția, de fapt, nu mai este necesară, deoarece viziunea unei crime care se va întâmpla este interpretată drept crimă care a fost deja comisă și este pedepsită ca atare. Dar lucrurile nu sunt atât de simple precum apar ele în complexitatea suprimată a perspectivei oferite de trama filmului. Predeterminarea se află peste tot, după cum explică John: „Faptul că previi ceva nu schimbă faptul că urma să se întâmple“. Presupunând intenția, ideea de precriminalistică abolește îndoiala asupra intenționalității umane și limitează drastic spațiul alegerii conștiente sau liberul arbitru. Aceasta implică faptul că dorința de a-i proteja pe oameni (pe unii de ceilalți) duce la o negare a ceea ce, pentru umanism, constituie omul ca atare: incertitudinea necesară pentru ca o posibilă alegere între bine și rău să existe. Deloc surprinzător, această viziune distopică este prezentată de film ca ilustrare a faptului că liberul arbitru trebuie să fie apărat împotriva unui sistem inuman care este mai puțin perfect decât se pretinde a fi. „Scenariul postuman“ pe care filmul îl prezintă trebuie să fie, deci, respins, iar umanismul trebuie să fie reconstruit și reconfirmat.

Acest lucru pare obținut prin două idei legate de liberul arbitru uman: failibilitatea și vulnerabilitatea, sau posibilitatea de a suferi. Failibilitatea pare a fi „reprimată“ de sistem. Precogii nu cad întotdeauna de acord în viziunile lor. Există așa numite „rapoarte minoritare“ care conțin scenarii alternative în care crimele prevăzute nu se petrec. Sistemul are nevoie de interpretare și decizie din partea omului pentru a face „dreptate“ complexității vieții și impredictibilității umane. Failibilitatea este, deci, o componentă necesară a constituirii uman(iste). Vulnerabilitatea este celălalt aspect narativ al viziunii postumaniste a filmului. Cine sunt, de fapt, „precogii“ și ce anume îi leagă pe ei de eroul încercuit, John Anderton? Inițial, acesta este nonșalant: „Nu te gândi la ei ca la niște oameni“, îi spune el rivalului său, polițistul care va investiga

crima care se prevede că va fi comisă de John. Totuşi, rivalul său, ca reprezentant al unei forme „religioase“ de umanism, explică faptul că „sunt mai mult decât umani, sunt legătura noastră cu divinul“. În acest sens, precogii sunt atât mai mult, cât şi mai puțin umani decât umanul şi, astfel, sunt „cei mai“ umani: reprezentanți ai omului ca atare. Ei au obținut darul prestiinței prin suferința provocată de oameni (mama Agathei, „autoare“ a raportului minoritar care guvernează intriga filmului, era atât o dependentă de droguri, cât şi victimă a unui asasinat). John împărtăşeşte acest fundal al suferinței. Şi-a pierdut fiul şi suferă de instabilitate mentală ca urmare a consumului de droguri. El este eroul hollywoodian tipic în sensul că suferința sa îl face să se îndoiască de uman şi să se încreadă în sistemul inuman până când devine el însuşi o victimă a sistemului, în aşa fel încât, în lupta cu proprii săi demoni, el îşi reconfirmă esența sa umană într-un moment decisiv al „liberului arbitru“ (rezistă tentației de a-l ucide pe presupusul ucigaş al fiului său şi îl predă „legii“).

Cea mai curioasă asociere, una pe cât de necesară, pe atât de neintenționată de dorința puternic umanistă care guvernează narațiunea din *Minority Report* este „metafizica crimei“, care acționează ca o forță în spatele afirmării umanului în fața adversității postumane. „Metafizica crimei“ este explicată pe scurt încă din primele secvențe. Inventatorul programului precriminalistic, Iris Hineman, este citată cu afirmația: „Nu este nimic mai distructiv, pentru țesătura metafizică care ne leagă, ca asasinarea intempestivă a unei ființe umane de către o alta.“ Dar ce concluzie poate fi trasă din această logică stranie în care cel mai uman dinte acte, actul autolegitimării umane, este, în acelaşi timp, dorință de eliminare a umanului? Ceea ce ne face „pe noi“ umani este capacitatea de a ucide. Asasinatul este mai mult decât o crimă, este un sacrilegiu pentru umanism. Ceea ce este înfricoşător este faptul că acest sacrilegiu este *necesar* (la fel ca toate sacrilegiile). Suntem (în mod abject) cel mai umani în momentul anihilării altui om. Animalele ucid, oamenii se asasinează. Afirmarea umanului, conform „metafizicii crimei“ a umanismului, trece prin suferința asasinatului. Acesta, ca cel mai in/uman dintre acte, afirmă failibilitatea *şi* vulnerabilitatea umanului *în acelaşi timp*. O logică ciudată, într-adevăr, dar, cel puțin, în articularea acestei logici, un post-*umanism* critic, adică un umanism care intenționează să-şi analizeze conținuturile reprimate, poate fi punctul de plecare pentru o definiție mai deschisă şi mai puțin metafizică a oamenilor şi a legilor lor.

Care este legătura dintre aceste filme? Instinctul de a afirma umanul în fața scenariilor postumaniste, de a descoperi în subiectivitate, failibilitate şi vulnerabilitate resursele prin care să diminuăm neliniştea gândului legat de „viitorul nostru postumanist“. Lipsa şi slăbiciunea umană sunt interpretate drept forțe în momentele în care umanul este în criză şi în precaritate, în particular atunci când sunt mobilizate în numele unor valori ca iubirea, loialitatea, liberul arbitru şi sacrificiul de sine. Ele

apără integritatea umanului şi justifică dorința de necontaminare, de neasimilare de către Celălalt postuman. Integritatea umană/umanistă este conservată în fața alterizării postumane. Puse în cadre postumaniste, aceste poveşti sunt parabole umaniste impecabile.

Şi totuşi neliniştea persistă.

Nevoia umană/umanistă de „grija“ postumanistă sau de ce nu suntem complet liniştiți de parabolele umaniste despre alterizarea postumană

În fața acestei neliniști dorim să indicăm alte eroziuni ale opoziției dintre uman şi non-uman care se petrec de ceva vreme în science-fiction. Figura „cyborgului“, spre exemplu – desigur, nu un exemplu inocent, dar cu o specificitate şocantă, după cum a arătat Donna Haraway. Filmele mai recente, cum ar fi *Artificial Intelligence: AI* (2001) şi *I, Robot* (2004), toate indică o re-analizare a graniței dintre uman şi non-uman. Dorința şi anxietatea de a „deveni maşină“ sau cea de „cyborgizare“ sunt ireprimabile. Ce se întâmplă cu umanul atunci când este invadat de celălalt maşinal? Şi ce se întâmplă cu maşina? Există un asemenea „lucru“? O reprezentare mai tăcută şi cu tehnologie veche a acestei anxietăți este, desigur, deja prezentă în, spre exemplu, *Stepford Wives* (1975) şi în filme clasice precum *Blade Runner* (1982). În fiecare caz întâlnim o contaminare necesară a categoriilor „om“ şi „celălalt uman maşinal“ – o indistincție temporară a granițelor care justifică procesul de purificare ulterior. Acestui celălalt maşinal îi este permis să amenințe, să invadeze şi să hibridizeze temporar identitatea umanului pentru a le satisface pe amândouă: dorința de „ce ar fi dacă?“ (spre exemplu, dacă nu ar fi o graniță reală între maşini şi oameni?) şi anxietatea conservării stării de fapt (adică, a reconfirma esențialul umanist în fața amenințărilor postumane). De obicei, eroii dubitativi îşi depăşesc obsesiile cu prețul, de a „deveni“, mai întâi, „celălalt“ (spre exemplu, de a fi ca maşina) şi apoi recâştigându-şi propriul sine, redesenând liniile şterse (spre exemplu, atunci când maşina „devine“ om, mai uman decât umanul, pentru a afirma controlul omului asupra sa). Alternativ, în unele scenarii mai „noir“, ca *Blade Runner*, sau în versiunea timpurie a lui *Stepford Wives*, dar şi în *Artificial Intelligence: AI*, îndoiala este susținută ca „fior“ suplimentar (în alte contexte ajută şi la crearea de filme ulterioare, desigur). Ceea ce face din science-fiction un gen atât de puternic şi, în mod ironic şi neintenționat, un aliat atât de puternic al postumanismului critic este răsfățarea ficțională a dorințelor şi a anxietăților implicate în „a deveni postuman“, dublată, în acelaşi timp, de rămânerea în siguranța oferită de cadrul ficțional. O lectură postumanistă, deci, trebuie să

„forțeze“ puțin narațiunea pentru a ajunge la un nivel „metaficțional“. Ce ar fi dacă „ce ar fi dacă“ nu ar fi numai o ficțiune? Nu în sensul de „nu încă realitate“ (care ar fi doar un concept mai radical pentru genul science-fiction însuşi), ci în sensul deconstructivismului care se întreabă ce este o „ficțiune a ficțiunii“, întrebare comparabilă cu ce-ar fi dacă „diferența“ diferă de ea însăşi – caz în care opoziția dintre identitate şi diferență începe să se fragmenteze.

Aşadar, apare o dorință de a lua „în serios“ scenariile postumane şi, în acelaşi timp, de a lua în primire bagajul umanist narcisist pe care până şi cea mai radicală şi transumanistă versiune a viitorului sau non-viitorului uman îl poartă. Toate acestea de dragul omului, probabil, din moment ce „grija“ pentru om se îndepărtează paradoxal de orizonturile postumanismului. Cheia înțelegerii acestui aspect provine dintr-o parafrazare a lui Bruno Latour. Dacă este adevărat că nu am fost niciodată moderni, este la fel de posibil să afirmăm că genul science-fiction şi lectura critică postumanistă a acestuia clarifică faptul că „nu am fost niciodată umani“. Această îndoială înfricoşătoare este exprimată în tot genul science-fiction, de la teama de a „deveni maşină“ din *I, Robot*, la teama de „inautenticitate“ din *Blade Runner*. Este „ca şi cum“ inimaginabilul („sfârşitul omului“, al „vieții de apoi“ umane) s-a produs deja şi, din această cauză, nu va mai veni niciodată. Viitorul postuman din *Artificial Intelligence: AI*, de exemplu, este şi rămâne, în mod remarcabil, uman, în sensul că robotul-băiat, ca un Pinocchio realizat cu tehnologie de vârf, este prins de propria sa dorință de a avea o mamă umană şi de a deveni uman. Pare că nu există altă cale pentru umanism decât să-l umanizeze pe Celălalt maşinal, animal, obiectual, pe Dumnezeu etc. Dacă luăm ideea de „inteligență artificială“ în serios, aceasta nu l-ar lăsa pe om, ca să nu mai spunem de umanism, neschimbat. Într-adevăr, insistența de a prezenta valorile şi credințele umaniste drept neschimbate în scenariile postumaniste este unul dintre cele mai stranii instincte din această formă de science-fiction.

Alteritatea nu este exclusiv para-organică în aceste scenarii. După cum a arătat deja Donna Haraway în al său „Un manifest al cyborgilor“, eroziunea uneia dintre granițele dintre uman şi non-uman duce inevitabil la fragmentări ale celorlalte granițe. Întreg edificiul umanist se află sub amenințare. În vreme ce cyborgul amenință de la unul dintre capetele spectrului tehnologic, animalul amenință de la celălalt. Animalizarea, cyborgizarea, biotehnologia, robotica şi cibernetica aduc în prim-plan „bântuirea“ umanului spectralizat. Amenințarea animalului, doar aparentă în *Planet of the Apes* (1968), este şi mai evidentă în *Gattaca* (1997). În *Gattaca*, obiectivul narațiunii este ca determinismul genetic să fie depăşit prin afirmarea mortalității şi imperfecțiunii umane. Jerome, eroul, trişează prin punerea propriilor sale imperfecțiuni în opoziție cu cele ale sistemului. El demonstrează că libertatea umană constă în depăşirea limitărilor individuale materiale, biologice etc. prin puterea voinței,

determinare şi încredere (în sine, în idealurile proprii etc.). În momentele critice, el este ajutat de cele mai umane sentimente: iubirea şi compasiunea. Când împlinirea visului lui Jerome de a călători în spaţiu este pusă în pericol de un ultim obstacol, o ultimă mostră de urină, „omul de ştiinţă“ se dezice de sistem, pentru că fiul său se află într-o poziţie similară (imperfecţiune genetică) cu a lui Jerome. Denunţarea „geneticismului“, forma „viitoare“ de discriminare bazată pe înţelegerea „deficienţei“ genetice, cum este numită în *Gattaca* (titlul este o aluzie la cromozomii ADN-ului uman, termenul *Gattaca* fiind compus din iniţialele celor patru nucleotide ADN: adenină, citozină, guanină, timină), face ca filmul să afirme că liberul arbitru şi idealismul sunt nucleul a ceea ce înseamnă a fi uman. Din acest punct de vedere, sloganul filmului este un moment emblematic al postumanismului în sine: „Nu există genă pentru spiritul uman“. Este tentant să comparăm asigurarea oferită de această frază cu îndoiala, mult mai deconstructivă şi critică din punct de vedere postumanist, care fundamentează eseul lui Jacques Derrida despre acest subiect, „Deja-menţionatul, aşa-numitul genom uman“. „Ce anume ar putea să fie aşa-numitul *genom* al aşa-zisului *om*?“, se întreabă Derrida într-un eseu care „propune o deconstrucţie şi o reconstrucţie a legalului şi a conceptului legal de *om*“ (pp. 202-203). Totuşi, aici, prioritate trebuie să aibă comentariul filmului, şi este interesant de notat că, în mod ironic, dar, mai degrabă, în mod reprezentativ, eroul cel mai uman (adică deficient) trebuie mai întâi să elimine umanitatea (trebuie să devină perfect genetic, automat, uniform, un celălalt „maşinal“ – „inuman“ *par excellence*) pentru a îndeplini visul „umanităţii“ sale – propria sa cucerire a spaţiului. Acest revers urmează logica (auto-)deconstructivistă deja descrisă. „Dorinţa de uman“ ca forţă care guvernează autoreproducerea constantă a umanismului se exprimă pe sine prin variaţia produsă de transformarea de sine constantă. Acest lucru aminteşte de cea mai umanistă expresie în camuflaj antiumanist a lui Nietzsche: să devii ceea ce (deja) eşti!

În chip similar, în *Planet of the Apes* (1968), distincţia dintre om şi animal este explorată, provocată şi reconfirmată în condiţii diferite. Oamenii trebuie să experimenteze mai întâi „animalitatea“ – să fie trataţi ca animale de către o specie superioară – pentru a putea să depăşească propria lor animalitate şi să trăiască în pace cu animalele, să le poarte respect (cel puţin, în legătură cu simienii, desigur). Filmul, însă, nu-şi depăşeşte antropocentrismul, iniţial proiectând „răul“ uman asupra Celuilalt animal, iar în final presupunând că există o nevoie de ispăşire şi de umilinţă în interiorul „animalului“. În primul rând, oamenii trebuie să devină mai animale decât (cele mai „rele“) animale, iar animalele să devină mai umane decât (cei mai „buni“) oameni, şi asta înainte ca „animalitatea“ (iar nu umanitatea – ceea ce înseamnă că ierarhia şi distincţia absolută dintre cele două nu este niciodată chestionată fundamental) să poată fi asimilată în siguranţă. Finalul, ca de obicei, propune o re-stabilire a „familiei fericite“ drept fundament al societăţii

umaniste, în vreme ce umanitatea va fi aproape să cuprindă (cel puțin parțial) și maimuțele (tabuul suprem, „miscegenația" – evocată în film prin „dorința" sexuală a femelei maimuțe pentru eroul masculin uman –, este rapid înlăturată). Se pare că similitudinile dintre „speciism", rasism și sexism nu sunt doar intenționate, ci și absolut necesare pentru conservarea sistemului umanist de valori.

În final, totuși, nici biotehnologia, nici robotica, animalizarea sau cyborgizarea nu constituie „adevăratele" amenințări la adresa supraviețuirii omului în condițiile culturale și tehnologice actuale. Mai degrabă, „digitalizarea" și „virtualizarea" promit să chestioneze umanismul și esența umană într-un mod mai radical decât își poate imagina umanismul – inclusiv cel mai „avansat" gen al său, science-fiction-ul. Nu este o coincidență că multe filme science-fiction recente pornesc nu numai de la ipoteza că omul ar putea fi altceva decât ceea ce „el" obișnuia să fie sau ce pare a fi, dar și de la ipoteza că rețeaua de semnificații a umanității, mediatorul realității (sociale), anume, cultura, ar putea să nu fie chiar atât de umană. Trilogia *Matrix* (1999-2003) este, desigur, numai cea mai recentă reprezentare a acestui „subgen", dar este, probabil, cea mai caracteristică. Nu numai „integritatea" formei umane este în joc – întrebările legate de corp sunt fundamentale pentru scenariul filmului (de exemplu, sunt eu acolo unde se află corpul meu?) – ci și dacă omul ca om poate supraviețui propriei sale transformări în informație (digitală). În acest sens, problema nu este dacă „gândul poate exista fără un corp", cum se exprimă Jean-François Lyotard (pp. 8-23), sau dacă mintea poate fi descărcată într-un calculator, cum speculează Moravec (pp. 109-110), ci este legată de întrebarea: ce anume este „încorporarea digitală". Motivul pentru care prima parte a trilogiei *Matrix* lasă impresia de „profunzime" și pare mai „interesantă" decât celelalte două este că examinează posibilitatea unui corp digital. Dacă urmărim tonul creștin al narațiunii (unul printre altele), observăm că ceea ce se petrece în liniile de telefonie analogică prin care cyber-rebelii au acces la realitatea virtuală și intervin în „viața reală" constituie taina absolută a transsubstanțierii. Cum devine cineva „cod"? Informația codată genetic înscrisă în oameni este compatibilă sau traductibilă în digital? Faptul că Neo stăpânește în final matricea și mediul digital al acesteia, precum și legile ei, îl face pe acesta primul „postuman" complet imers într-o cultură nouă, digitală. Cele două corpuri ale sale – cel fizic și cel virtual, ca să spunem așa – devin unul. Curios este că Neo trebuie să devină „real" înainte de a stăpâni „virtualul" (în care, totuși, a crescut și în care este deja hackerul care va trebui să devină).

Această confirmare și reinscripționare a umanismului în film se petrece la finalul primei părți și în desfășurarea poveștii din părțile ulterioare. Mai întâi, pentru postumanizarea lui Neo este necesar un ingredient foarte uman: iubirea necondiționată și feminitatea modestă a lui Trinity. Se pare că viitorul digital postuman nu trebuie să-și facă griji

în ceea ce privește diferența sexuală, genul și rasa (comparați distribuția raselor în spațiu în părțile ulterioare ale trilogiei). În al doilea rând, pentru a umple golul lăsat în finalul primei părți și pentru a furniza explicații la „problemele" filosofice prezentate, părțile ulterioare sunt mai „conservatoare" în formularea unui scenariu postuman. Neo, se pare, este și nu a fost om niciodată. El este al treilea element, cel metafizic, „necompletat" [*blank*], dintre ficțiune și realitate, care se numește „software". Nici hardware, nici creier [*wetware*], Neo este un „mediu", este „traducerea însăși". Nici uman, nici inuman, el este „îngerul" (postuman) al tehno-culturii, cel care ține predici atât pentru uman, cât și pentru inuman. În acest sens, el este încarnarea „grijii" *programate*. „Divinizarea" simultană și graduală a lui „Neo" sub forma unui cod face ca „progresul" acestei trilogii să fie dureros de urmărit – expulzarea sacrului din interiorul umanului pe tărâmul spiritualității și în „orașul mașinilor" care este, de asemenea, și orașul lui Dumnezeu. Cu genul acesta de logică molipsitoare, nu este de mirare că aceste parabole postumaniste pun probleme. „Momentele lor postumane" sunt descurajante. Din acest motiv, după cum vom vedea mai jos, este tentant să ne gândim că „momentele postumane" în care grija (a umanului și a postumanului, cât și pentru uman și postuman deopotrivă) învinge pot să producă o concluzie diferită.

Concluzie. Dacă oamenii nu au grijă?

Pe scurt, ce este o lectură postumanistă? Este o expresie a „grijii", o critică la adresa ideologiei care previne chestionarea fundamentală – și nu anihilarea – a omului ca specie, ca construcție, ca „invenție", ca „mit". Prin lectura umanismului înscris în texte care, simultan, explorează limitele umanismului, abordarea postumanistă critică încearcă să deschidă posibilitatea alternativelor la constrângerile umanismului ca sistem de valori. A afirma că grija pentru o lectură postumanistă constă în expunerea strategiilor prin care integritatea umană/umanistă este re-înrolată în narațiunile science-fiction nu este un sofism teoretic. Este, de asemenea, posibil să afirmăm că a avea grijă de om – care ar putea fi rescris/recitit ca „a avea grijă, după om" – este acțiunea în care postumanismul se angajează, contra-intuitiv.

Această concluzie este posibilă dacă presupunem că oamenii și umanismul au nevoie de „grijă" în fața spectrului postumanismului. Dar cinematografia science-fiction este interesantă, de asemenea, din punctul de vedere al proiecțiilor unei *umanități* ne-grijulii în fața vulnerabilității *postumaniste*. În trilogia *X-Men* (2000-2006) – o adaptare cinematografică ce, ca toate aceste filme, se îndepărtează de sursele sale romanești sau textuale, în acest caz, de seria Marvel Comics –, amenințarea postumană vine din interior, ca rezultat al unei evoluții

alienante ca efect, dar deloc străină ca origine. Oamenii – unii *oameni* – au evoluat „natural“ şi fără vreo inginerie postumanistă ca cea din cele patru etape ale „evoluției“ descrise de Hayles în *How We Became Posthuman*, etape care se referă la un alt tip de „dezvoltare“, una care „gândeşte corpul drept proteza originală pe care învățăm cu toții să o manipulăm“ şi care recrutează, în acest scop, „existența corporală şi simularea computerizată, mecanismul cibernetic şi organismul biologic, teleologia robotului şi scopurile umane“ (p. 4). În loc de astfel de evoluție, comentariul de la începutul lui *X-Men* (2000) şi de la finalul lui *X2* (2003) (recitat, în cele doua cazuri, de un mutant diferit) afirmă că:

> Mutația. Ea este cheia evoluției noastre. Este modul în care am evoluat de la organisme unicelulare la a fi specia dominantă pe planetă. Acest proces este lent, în mod normal durând mii şi mii de ani. Dar la fiecare câteva sute de milenii, evoluția face un salt înainte.

Premisele conflictului sunt clare. După cum afirmă un alt comentariu din filmele *X-Men*, reflectând pe marginea provocărilor umanității mutante:

> Pe planetă dezbaterea se înfierbântă. Sunt mutanții următoarea verigă din lanțul evoluției? Sau numai o specie nouă a umanității care luptă pentru partea sa de lume? În orice caz, este un fapt istoric că împărțirea lumii nu a fost niciodată atributul definitoriu al umanității.

Astfel, în *X-Men*, Charles Xavier (numele de „sfânt“ este semnificativ) este un mutant (jucat de Patrick Stewart) care, prin bunăvoință şi previziune, înțelege că este important ca următorul salt înainte să constea în asigurarea coexistenței dintre umanitatea neevoluată şi „mutanți“. Un număr de mutanți sunt binecuvântați, dar şi blestemați să aibă puteri speciale. Mulți dintre ei nu privesc asta ca pe ceva „*mutant chic*“. Sunt speriați de aceste puteri, asupra cărora exercită numai un control parțial[4]. Aceste puteri includ capacitatea de a trece prin pereți, vindecarea rapidă a rănilor, telechinezie, anamorfoză, control asupra focului, gheții şi vremii etc. Stadiul evoluției naturale a mutanților îi face, deci, „nenaturali“. Preocupat de faptul că oamenii interpretează cu greu diferența „naturală“, ca să nu mai vorbim de cea „nenaturală“, şi conştient de dificultatea oamenilor de a gândi continuitățile şi coextensivitatea dintre cele două, Charles Xavier preia un număr de mutanți „postumani“ într-o şcoală specială. Efectiv, el îi ia „în grijă“. Acolo, ei pot să trăiască şi să crească într-un mediu sigur, dar care împiedică orice politică a

4 Dincolo de seria *X-Men*, proliferarea în cultura populară a poveştilor despre oameni care evoluează şi ajung să dețină puteri speciale este surprinzătoare: vezi (pentru a cita numai câteva exemple), serialele televizate *The 4400* şi *Heroes*, ca şi poveştile interesante (care tratează evoluția şi relația sa cu non-umanul, inumanul, postumanul) din întreaga ofertă DC Comics şi Marvel Comics. Portretizarea „High Evolutionary“ şi a „Inumanilor“ în ciclul *Fantastic Four* este, în special, interesantă.

incluziunii abilităţilor lor anormale sau, altfel spus, a „dizabilităţilor“ lor, în comparaţie cu „abilitatea“ umană, cu abilitatea de a fi om sau, am putea spune, cu „umanabilitatea“.

Astfel, originalitatea serie *X-Men* rezidă în aşezarea poverii responsabilităţii umane pe umerii umanităţii neevoluate, pe umerii acelei proporţii a speciei umane care nu a suferit mutaţii şi care, sugerează ocazional filmele, ar putea fi (pentru că este în mod repetat frustrată de numărul din ce în ce mai mare al mutanţilor care locuiesc acum pe planetă) o *minoritate reprimată*.

Există, deci, două moduri de a fi uman în aceste filme. „Umanabilitatea“ este cerută implicit de oamenii neevoluaţi care trebuie să înveţe să extindă valorile umane/umaniste ale acceptării iluminate, ale toleranţei şi universalităţii şi în cazul acelor mutanţi care caută coexistenţa, „integrarea“ şi garantarea diferenţei. În acest caz, mutanţii paria sunt cei care încearcă să cucerească Pământul, care privesc cu dispreţ, dar şi cu teamă, modul în care mutanţii „buni“ se întorc împotriva lor. Aceşti mutanţi „răi“ consideră umanitatea, în mod interesant, un agent opresiv. Magneto (Ian McKellen), liderul lor şi sursa de inspiraţie din spatele „Frăţiei“ mutanţilor nemulţumiţi şi agresivi, pare a avea dreptate atunci când prevede că va începe un război şi că primul atac va fi dat de oameni, pentru care împărţirea lumii rămâne la fel de absurdă cum era şi pentru omul de Cro-Magnon. Magneto aruncă responsabilitatea inumanului asupra acelei părţi a umanităţii care nu a evoluat. Oamenii, de altfel, lucrează, planifică şi luptă pentru a elimina diferenţa, centrul acestor operaţiuni fiind cunoscutul sediu, suprema linie de apărare, Casa Albă. În *X-Men 3: The Last Stand* (2006), *pharmakon*-ul acestei *diferenţe* nu este grija [*care*], ci un „remediu“ [*cure*] care promite să anuleze mutaţia, să-i readucă pe mutanţi la stadiul de oameni neevoluaţi, ceea ce îl determină pe unul dintre aceştia, un combatant turbat de furie, să strige: „Vi se pare că avem nevoie de ajutorul vostru?“

Eliminarea diferenţei, în numele revenirii la „natural“ şi al unei retorici a „ajutorului“ (sau a „grijii“), este modul uman de tratare a postumanului. Dar, în tot acest tratament, o altă posibilitate se deschide. Astfel, *X2* începe cu un atac asupra preşedintelui din partea unui mutant care mai târziu se va dovedi recuperabil şi, foarte uman, îşi va regreta faptele; mai interesant este că se termină cu un „moment postuman“ în care preşedintele primeşte un ultimatum din partea pacifistului Charles Xavier, a cărui casă, şcoala pentru copii „supradotaţi“, a fost distrusă în conflictul anterior. Preşedintele era pe punctul de a anunţa o tensionare suplimentară a confruntării cu mutanţii. Discursul său în direct începe cu următoarele cuvinte, înainte de a fi îngheţat în timp de Charles Xavier:

> Dragi concetăţeni americani, în aceste vremuri dificile, ni se oferă un moment. Un moment pentru a recunoaşte ameninţarea crescândă dinăuntrul populaţiei noastre şi pentru a ne asuma un rol unic în configurarea problemelor umane.

Charles Xavier îl avertizează pe preşedinte: „Aceasta este o oportunitate". „Acesta *este* un moment", îi spune el, clarificând faptul că tocmai configurarea problemelor (post)umane este în joc. „Un moment pentru a repeta greşelile trecutului sau pentru a lucra împreună pentru un viitor mai bun. Vom rămâne aici, domnule preşedinte."

Preşedintele, ca şi cum ar recunoaşte cele mai bune valori sau retorici americane invocate în scena care deschide filmul şi care atestă viziunea lui Abraham Lincoln, profită de oportunitate. Acesta este Hollywoodul: niciodată nu a existat vreun dubiu că aşa va proceda. Iar la finalul lui *X-Men 3*, dovedindu-şi „umanabilitatea" şi capacitatea de sacrificiu tragic, mutanţii sunt acceptaţi, introduşi în cea mai inclusivă instituţie a universalităţii umane (redefinite). O secvenţă de ştiri îl arată pe alt preşedinte anunţând sosirea postumanităţii:

> Şi astfel, cu mulţumirile unei naţiuni îndatorate, îl prezint pe ambasadorul la Naţiunile Unite, reprezentantul în faţa lumii al tuturor cetăţenilor Statelor Unite, oameni şi mutanţi – dr. Hank McCoy.

Prin urmare, acesta este adevăratul McCoy: excepţional de diferit în statutul său de mutant, un Hulk albastru îmbrăcat în costum, cunoscător al diplomaţiei şi un candidat pentru unitate. Visul american, se pare, funcţionează şi pentru mutanţi.

Dincolo de descrierea acestei mărci a politicii americane, ceea ce înseamnă că ea rămâne insulară chiar şi atunci când înconjoară totul, filmul oferă o parabolă postumanistă total diferită. Provocarea postumanistă adresată grijii umane/umaniste este simplă, dar fundamentală. Vă pasă atât de mult de umanitatea voastră încât să permiteţi postumanului să existe? Desigur, grija sub ameninţarea cu arma sau cea din momentul în care s-a dovedit că nu există alternativă, nu este cea mai admirabilă dintre motivaţiile umane. „Purtaţi-ne de grijă, sau vom avea noi grijă de voi" – asta spun, de fapt, X-Men – este cel mai ciudat dintre ultimatumuri. Dar este destul de eficient pentru a indica lecţia supremă a unui anumit tip de lectură postumanistă. În mijlocul unui apel la etica umană/umanistă, pericolul care ne sperie este sfârşitul capacităţii noastre de avea grijă. Numai în redescoperirea acestei abilităţi umanitatea poate fi renăscută. Dar această etică nu este niciodată interogată mai radical ca atunci când trebuie să legifereze posibilitatea postumanului. Parafrazându-l din nou pe Latour, niciodată nu vom fi fost umani, până când nu vom accepta postumanul. Acest tip de lectură postumanistă, această lectură a eticii postumaniste reafirmă resursa definitorie şi fundamentală a umanului/umanistului. Această resursă este deschiderea spaţiului pentru grija umană/umanistă. Şi mai este şi credinţa – care nu trebuie să fie subestimată – că grija va învinge. În acest sens, o lectură postumanistă nu este nici radical transformatoare, nici nu redefineşte înţelegerea a ceea ce înseamnă a fi om. Şi o astfel de lectură

postumanistă nu este nici dezumanizantă sau nihilistă. Desigur, există pericolul de a lăsa intacte valorile şi presupoziţiile umanismului, cu siguranţă şi retorica sa. Mai mult, există şi pericolul de a fi aproape banală. În această privinţă, speranţa afirmată la finalul „Introducerii" de mai sus, şi anume, cea că ar fi posibil să inventăm o lectură postumanistă imprevizibilă pentru ea însăşi şi pentru cucerniciile şi uzanţele deja stabilite ale postumanismului, nu este, probabil, îndeplinită aici. Aceasta este o provocare ce va trebui abordată din nou, în altă parte. Deocamdată, pentru acest „moment postumanist", este suficient să reflectăm asupra faptului că, atunci când ne confruntăm cu întrebarea „ce este o lectură postumanistă?" (o întrebare în care citim şi subtitlul implicit, „De ce spun oamenii lucruri atât de urâte despre postumanism?"), putem descoperi că postumanismul nu este doar o paradigmă grijulie, dar şi o paradigmă a grijii. În felul acesta, putem vedea că pericolul pentru umanitate şi umanism, dar, în egală măsură, şi pentru postumanism, apare atunci când încetăm să avem grijă.

Bibliografie

Badmington, Neil, *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within*, New York & London, Routledge, 2004.

Badmington, Neil (ed.), *Posthumanism*, Basingstoke & New York, Palgrave, 2000.

Belsey, Catherine, *Critical Practice*, London, Methuen,1980.

Braidotti, Rosi, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, Polity, 2002.

Callus, Ivan & Stefan Herbrechter, „Critical Posthumanism, or, the Invention of a Posthumanism without Technology", în *Subject Matters*, vol. 3, nr. 2 şi vol. 4, nr. 1, 2007, pp. 15-29.

Clarke, Bruce, P*osthuman Metamorphosis: Narrative and Systems*, New York, Fordham UP, 2008.

Cohen, Tom, *Anti-Mimesis: From Plato to Hitchcock*, Cambridge, Cambridge UP,1994.

Compagnon, Antoine, *Literature, Theory and Common Sense*, trans. by Carol Cosman, Princeton, Princeton UP, 2004.

Derrida, Jacques, „The Aforementioned So-Called Human Genome", în *Negotiations: Interventions and Interviews 1971-2001*, ed. & trans. by Elizabeth Rottenberg, Stanford, Stanford UP, 2002.

Derrida, Jacques, „The Ends of Man", în *Margins of Philosophy*, trans. by Alan Bass, Hemel Hempstead, Harvester,1982.

Derrida, Jacques, „The Future of the Profession or the University without Condition (Thanks to the «Humanities», What *Could Take Place* Tomorrow)", în *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*, ed. by Tom Cohen, Cambridge, Cambridge UP, 2001, pp. 24-57.

Derrida, Jacques, „My Sunday Humanities", în *Paper Machine*, trans. by Rachel Bowlby, Stanford, Stanford UP, 2005.

Derrida, Jacques, „Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", în *Writing and Difference*, trans. by Alan Bass, Baltimore, Johns Hopkins UP, 1978.

Dollimore, Jonathan, *Radical Tragedy: Religion, Ideology and Power in the Drama of Shakespeare and his Contemporaries*, ediția a III-a, Chicago, Univ. of Chicago Press, 2004.

Graham, Elaine, *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, Manchester, Manchester UP, 2002.

Halliwell, Martin & Andy Mousley (eds.), *Critical Humanisms: Humanist and Anti-Humanist Debates*, Edinburgh, Edinburgh UP, 2003.

Haraway, Donna, „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", în *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, pp. 149-181.

Hayles, N. Katherine, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, U of Chicago P, 1999.

Hayles, N. Katherine, *My Mother Was a Computer: Digital Subjects and Literary Texts*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 2005.

Jameson, Fredric, *The Archaeologies ofthe Future:The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, New York & London, Verso, 2005.

Lacoue-Labarthe, Philippe & Jean-Luc Nancy (eds.), *Les Fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy*, 23 July – 2 Aug, 1980, Paris, Galilee, 1981.

Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern*, trans. by Catherine Porter, Cambridge, MA, Harvard UP, 1993.

Lyotard, Jean-François, *The Inhuman: Reflections on Time*, trans. by Geoffrey Bennington & Rachel Bowlby, Stanford, Stanford UP, 1988.

Moravec, Hans, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge, MA, Harvard UP, 1988.

Wolfe, Cary, *Observing Complexity: Systems Theory and Postmodernity*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 2000.

Filme şi seriale TV

Artificial Intelligence: AI, regia de Steven Spielberg, Warner Bros & DreamWorks, 2001. DVD, 2002.

Blade Runner, varianta de regizor, regia de Ridley Scott & Michael Deeley, Warner Bros., 1982. Warner Home Videos, DVD, 1992.

The 4400, creat de Rene Echevarria & Scott Peters, USA Network, 2004-2007.

Gattaca, regia de Andrew Niccol, Columbia Pictures, 1997. DVD, 2004.

Heroes, creat de Tim Kring, NBC, 2006-2010.

Invasion of the Body Snatchers, regia de Don Siegel, Allied Artists Pictures, 1956.

Invasion of the Body Snatchers, regia de Philip Kaufman, MGM, 1978. MGM Home Entertainment, DVD, 2000.

I, Robot, regia de Alex Proyas, Twentieth Century Fox, 2004.

The Matrix, regia de frații Wachowski, Warner Bros.,1999. DVD, 2001.

Minority Report, regia de Steven Spielberg, Twentieth Century Fox, 2002. DVD, 2002.

Planet of the Apes, regia de Franklin J. Schaffner, Twentieth Century Fox, 1968.

Planet of the Apes, regia de Tim Burton, Twentieth Century Fox, 2001. DVD, 2002.

Stepford Wives, regia de Bryan Forbes, Anchor Bay, 1975. DVD, 2004.

The Terminator, regia de James Cameron, Orion Pictures, 1984.

Terminator 2: Judgement Day, regia de James Cameron, Tristar Pictures, 1991.

Terminator 3: Rise of the Machines, regia de Jonathan Mostow, Warner Bros., 2003.

X-Men, regia de Bryan Singer, Twentieth Century Fox, 2000. DVD, 2001.

X2, regia de Bryan Singer, Twentieth Century Fox, 2003. Twentieth Century Fox Home Entertainment, DVD, 2005.

X-Men: The Last Stand, regia de Brett Ratner, Twentieth Century Fox, 2006. Twentieth Century Fox Home Entertainment, DVD, 2006.

Bonnie Honig

Cele două legi ale Antigonei
Tragedia greacă şi politicile umanismului

Traducere de Vasile Mihalache

Admiterea unei vulnerabilități corporale „comune“ înseamnă stabilirea unor noi baze pentru umanism.
Judith Butler
Unele teme mari, ca „umanismul“, pot fi folosite fără niciun scop.
Michel Foucault
Doar tragedia se poate confrunta cu umanismul de la egal la egal.
Laurence Michel[1]

Umanismul intră din nou în scenă; nu varianta raționalistă, universalistă, discreditată de poststructuralism şi de evenimentele oribile din secolul XX, ci o variantă nouă, care reia ideile unui umanism timpuriu, pentru care nu raționalitatea este comună tuturor oamenilor, ci adevărul ontologic al mortalității, nu capacitatea de a raționa, ci vulnerabilitatea în fața suferinței. Acest umanism renăscut şi *obsedat de moarte* este în strânsă legătură cu ceea ce a fost numit recent „întoarcerea la etic“ sau „cotitura etică“[2]. Finitudinea ar trebui să ne împace cu doleanțele celuilalt, să ne deschidă la rugăminţile eticului şi să ne poarte dincolo de barierele implacabile ale politicii. Voi arăta aici că până şi acest umanism este implicat în trasarea unor limite politice pe care are pretenția că le transcende şi, mai mult, că o etică a mortalității şi a suferinței nu reprezintă un înlocuitor potrivit pentru politicile

1 Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, New York, Verso, 2004, p. 42 (citat în continuare, în text, ca PL). Michel Foucault, „Politics and Ethics: An Interview“, în *The Foucault Reader*, ed. de Paul Rabinow, New York, Pantheon Books, 1984, p. 374. Laurence Michel, „Shakespearean Tragedy: Critique of Humanism from the Inside“, în *The Massachusetts Review*, vol. 2, nr. 4, 1961, p. 649.
2 Ella Myers, „Resisting Foucauldian Ethics: Associative Politics and the Limits of the Care of the Self“, în *Contemporary Political Theory*, vol. 7, nr. 2, 2008, pp. 125-146; Todd Davis & Kenneth Womack (eds.), *Mapping the Ethical Turn*, Charlottesville, Univ. of Virginia Press, 2001; Jacques Rancière, „The Ethical Turn of Aesthetics and Politics“, în *Critical Horizons*, vol. 7, nr. 1, 2006, pp. 1-20; Marjorie Garber, Beatrice Hanssen & Rebecca Walkowitz (eds.), *The Turn to Ethics*, New York, Routledge, 2000.

(post)umaniste cu obiective polemice [*agonistic intent*].

Voi porni de la *Antigona* lui Sofocle, tragedia lamentării şi a suferinţei, care a avut de secole o importanţă deosebită atât pentru umanişti, cât şi pentru antiumanişti, în ultimii patruzeci de ani teoreticienii politici acordându-i o atenţie aparte. Dezbateri despre subiectul dacă Antigona este un actor politic sau unul etic au apărut necontenit de când Hegel a utilizat piesa pentru a limita grija morală pentru morţi la sfera privată. Acest eseu oferă o interpretare istorică a piesei, care arată că Antigona nu este doar sora lamentată pe care Hegel o admiră, nici doar martirul politic apropriat de atunci încoace de disidenţii din întreaga lume modernă. Ea *este* o soră care se lamentează şi *chiar* moare pentru cauza ei, dar este, mai important, un actor politic implicat în politicile polisului cu privire la înmormântare şi relaţiile de rudenie. Parodia şi imitarea [*mimicry*], procedee până acum mai puţin apreciate, urmărite în detaliu aici, pun problema rezistenţei politice în moduri care sunt încă relevante pentru noi. Dar această relevanţă poate fi exagerată, folosită abuziv sau interpretată greşit. Când cineva compară mamele îndoliate de azi cu Antigona, o face pentru a sublinia caracterul politic al acţiunilor pe care le admiră, dar această comparaţie subminează ea însăşi scopul care se dorea atins. Clasicizarea mamei îndoliate naturalizează maternul şi umanul şi creează un nou universalism: noi, oamenii, suntem şi întotdeauna am fost, sau vom fi, mame care îşi jelesc propria mortalitate. Iar acest universalism, prin care se spune că tragedia ne interpelează pe noi, fundamentează întoarcerea mortalist-umanistă la etic, făcând să dispară conflictele şi limitele [*divisions*] fundamentale atât pentru tragedie, cât şi pentru politică.

Umanism şi tragedie

Umaniştii au găsit dintotdeauna în tragedia greacă o exemplificare a idealului lor, dar, cu toate astea, tragedia pare să fie o specie nepotrivită pentru a cuprinde celebrarea umanului. În tragedie, până la urmă, „tot ceea ce contează din punctul de vedere al umanismului este ruinat şi apoi smintit în mod irevocabil; omul este înnebunit şi apoi distrus“, spune Laurence Michel. Mai exact, în loc să reprezinte „Spiritul Uman“ „autonom şi transcendent“ (p. 634), tragedia demască asemenea „pretenţii“. Criticii umanişti nu văd asta, susţine Michel, pentru că se concentrează, în manieră aristotelică, asupra presupusei mile a spectatorilor faţă de victimele tragediei („esenţa privitorului“), şi nu pe felul în care se debarasează piesa de ele („esenţa piesei“ [p. 636]).

Această ruptură între text şi receptare, restabilită recent prin interesul studiilor literare clasice faţă de teoriile receptării, nu este

neapărat necesară pentru a explica interesul umanismului față de această specie dificilă. În orice caz, acolo unde Michel vede doar moarte și eșec, alții văd sacrificiu înălțător și mântuire. (Este oare abordarea lui Michel seculară, iar cea a criticilor umaniști, providențială?) Umaniștii promovează tragedia ca specie pe placul lor pentru că ei consideră că aceasta edifică spiritul uman, scoate la iveală înclinația umană spre sacrificiu în numele unui principiu, angajament sau dorință, sau pentru a înțelege implicarea cuiva în acțiuni în care el/ea nu a ales să fie implicat/ă, sau pentru că își doresc să mărșăluiască sfidător, cu capul sus, la moartea cuiva, sau pentru că refuză răzbunarea sau chiar justiția în numele iubirii pentru altul, sau poate chiar în numele unui ideal al sinelui[3]. Personajele mor, dar principiile lor continuă să trăiască. Ele suferă, dar această suferință e transformată în ceva frumos.

Pentru alți umaniști, atractiv este nu martiriul tragic al protagonistului, ci mai degrabă *vulnerabilitatea* lui. Îndurând o durere de nedescris, protagoniștii tragediei sunt reduși adesea la o suferință fără cuvinte, înainte să moară sau să se târască pe scenă. Dezbrăcați de podoabele civilizației, ei par goi, dar nu dezgustători. Iată și excepțiile: Lear este prea dezgustător, pentru unii; lamentările perșilor sunt insuportabile, pentru alții. Dar, ca regulă, despre protagoniștii teatrului tragic se spune că universalizează, umanizează și conferă demnitate suferinței. Pentru Dorothea Krook, astfel de eroi tragici fac suferința inteligibilă, o răscumpără și ne reconciliază cu ea. Terry Eagleton îi numește „un ideal al tragediei masculinist și cu maxilarul pătrat, saturat de eroi bătăioși preocupați de binele public, gata oricând să-și primească pedeapsa cu bărbăție, chiar dacă sunt nevinovați“[4]. Dar mulți umaniști împărtășesc viziunea lui Krook; pentru ei, protagoniștii sunt mereu la un pas de a se salva, dar identificarea cu suferința le mai dă o speranță: categoria [*commonality*] umană este promovată de înclinația tragediei de a descrie cu simpatie toate părțile aflate în conflict. Tot așa cum „strigătul“ [*cry*] de durere trece dincolo de suprafața limbajului pentru a atinge umanul din fiecare, despre care se spune că se află dincolo de barierele lingvistice, tragedia trece dincolo de învelișul politic al lucrurilor pentru a ajunge la esența umanului. Astfel, puterea tragediei nu constă în salvarea de la suferință, ci în exemplificarea acesteia în feluri care subliniază numitorul comun fundamental al umanului[5].

3 Terry Eagleton se împotrivește acestei idei (Dorothea Krook, *Elements of Tragedy*, New Haven, CT, Yale Univ. Press, 1969). Tragedia (în special în varianta greacă) este despre întâmplări, nu despre personaje: „Personajele, pentru Aristotel, în sensul a ceea ce până de curând a fost numit „antiumanism teoretic“, sunt un fel de culoare etică așezată peste acțiune, și nu esența acesteia“ (*Sweet Violence: The Idea of the Tragic*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 77).4 Eagleton, *Sweet Violence*, p. 76.

5 Aceasta ar putea să fie cea mai importantă realizare a teoretizării lui Giorgio Agamben din *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, CA, Stanford Univ. Press, 1998. Avem aici exact omul decivilizat celebrat de umanism, transformat într-o formă devalorizată – ca produs abject al

Cam asta face Judith Butler atunci când identifică puterea „feței“* levinasiene cu plânsul, adică „sunetul vorbirii care își evacuează sensul, substratul sonor al vocalizării care precede și limitează transmiterea oricărui sens semantic“ (*PL* 134). Dar ce este, mai exact, acest substrat al sonorozității [*sonorosity*]** care precede și limitează? Este o categorie [*commonality*]*** extrapolitică, extralingvistică și etică, așa cum susțin unii umaniști? Sau este amprenta unei urme care fisurează în diferite moduri toate sistemele lingvistice, fără să semnifice ceva sau să umanizeze prin ea însăși, așa cum sugerează lacanienii când o leagă de monstruozitate? Sau este un exces de/prin limbaj, sunete pe care limbajul le delegitimează ca simple zgomote, în timp ce pe altele le promovează drept cuvinte pline de sens poetic, muzical etc.? Această ultimă variantă, formulată de Jacques Rancière, își are originile în Wittgenstein, care refuză ideea că există vreun referent extern, comun sau privat, pentru limbaj. Chiar și strigătele noastre nearticulate de durere sunt, pentru Wittgenstein, parte din jocul suferinței creat de limbaj[6].

Atunci când jeleşte lângă corpul fratelui său, Antigona este comparată cu o pasăre care stă de strajă la un cuib gol. Pentru umaniști, strigătele ei de durere evidențiază experiența extralingvistică, universală a mâhnirii [*grief*] umane, sau singurătatea deplină în fața durerii umane profunde. Pentru antiumaniști, acestea sunt semne ale unei animalități dezumanizante, monstruoase. Dar astea sunt oare singurele variante? Un umanism al suferinței universale sau principiale *versus* un antiumanism al monstruozității doritoare și impulsionate de moarte? Wittgenstein și Rancière ne îndreaptă către o a treia variantă, în care strigătele de durere și suferința sunt emisii sonore care sunt doar o parte, nu fundamentul unui umanism alternativ. Această a treia variantă este un umanism agonistic, care consideră că mortalitatea, suferința, sunetul și vulnerabilitatea sunt

---

biopoliticii. Același lucru s-ar putea spune despre observația lui Hobbes cu privire la vulnerabilitatea universală a omului în fața statului natural, care aduce nu umanism, ci o ordine politică statală.

6 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ed. de Gertrude Elizabeth & Margaret Anscombe, New York, Wiley-Blackwell, 2001, p. 86. Conceptul jocuri de limbaj al lui Wittgenstein nu este reductibil la coduri vernaculare sau semantice. Acesta include mișcări ale corpului, zgomote și alte elemente ale (non)semnificației care trec dincolo de lingvistică, înțeleasă în sens larg. (Astfel, durerea este și ea un joc de limbaj, nu doar un joc de limbaj.) În acest sens, putem să considerăm că plânsetul lui Creon de la finalul piesei este un semn care pune capăt codurilor de lamentare existente – așa cum am arătat în „Antigone's Laments, Creon's Grief: Mourning, Membership, and the Politics of Exception“, în *Political Theory*, vol. 37, nr. 1, 2009, pp. 5-43 –, și nu un referent extralingvistic.

* *face-to-face relation* (în franceză: *rapport de face à face*) este un concept despre socialitatea umană care îi aparține lui Emmanuel Lévinas. Din perspectivă etică, oamenii sunt responsabili unii față de alții ca în urma unei întâlniri față în față. Mai exact, Lévinas afirmă că fața umană ne ordonă și ne obligă. Cu alte cuvinte, fața impune subiectului uman să se ofere și să-l slujească pe Celălalt (n.t.).

** Termen format din combinarea a două cuvinte: „sonorous“ și „monstrosity“ (n.t.).

*** Aici cu sensul de deținere, alături de alții și de ceilalți, a unor anumite însușiri sau seturi de însușiri (n.t.).

resurse pentru a pune în scenă o altă formă de universalitate, dar care este, în acelaşi timp, conştient că semnificaţiile acestora sunt tot atât de variate ca diversele limbi care ne unesc şi ne despart deopotrivă. De asemenea, umanismul agonistic nu se axează exclusiv pe mortalitate şi suferinţă; el se interesează la fel de mult de naştere şi de plăcere, de putere, nu doar de lipsa ei, de dorinţă, nu doar de principii, în căutarea unor politici care să nu poată fi reduse la etic şi nici fundamentate pe finitudine[7]. Caracterul agonic al acestui umanism înseamnă că trebuie insistat asupra atenuării distincţiei om/animal, şi nu a reîntăririi ei, de care sunt interesate alte umanisme.

Această alternativă, umanismul agonistic, a apărut în urma modului în care am înţeles eu *Antigona* lui Sofocle, cu accent pe bocetul [*dirge*] Antigonei pentru ea însăşi, un discurs care a captat atenţia umaniştilor şi antiumaniştilor deopotrivă. În tânguirea sa, Antigona spune că nu ar fi încălcat edictul lui Creon cu privire la înmormântarea lui Polinike pentru nimeni altcineva în afara fratelui său, nici pentru soţ, nici pentru copii, dacă ar fi avut vreunul. Goethe a fost oripilat de acest discurs şi l-a considerat o adăugire târzie, sperând că un bun filolog îl va suprima într-o zi[8]. Groaza lui a pregătit terenul pentru perspectiva antiumanistă a lui Lacan şi pentru celebrarea aceluiaşi discurs ca adevărul monstruos, gol-goluţ despre tragica eroină a piesei. Dar între umanismul bazat pe principiul egalităţii al lui Goethe (trădat de discurs) şi antiumanismul dorinţei monstruoase al lui Lacan (ilustrat de discurs) se află şi alte variante. În special, citirea contextuală a discursului straniu al Antigonei are sens din punct de vedere politic. Prin parodie, imitare şi citare, ea revizuieşte opoziţiile binare cuvânt versus sunet, principiu versus dorinţă, pentru a-şi susţine cazul şi pentru a ocupa o poziţie din care să poată fi auzită. Acţiunile sale depăşesc (anti)umanismul suferinţei demne sau al dorinţei monstruoase pentru care adeseori a fost luată ca model – şi este un lucru bun, pentru că aceste afecte izolate şi aceste vulnerabilităţi împărtăşite nu sunt prin ele însele un fundament pentru politicile democratice, stabilite de comun acord sau antagonice care se bazează pe umanism, dar de care umanismele depind în acelaşi timp.

---

7 Intervenţiile politice alunecă uşor înspre unele etice: „În interiorul cadrului etic al viziunii levinasiene, începem prin a aşeza o diadă. Dar sfera politicului, în propriii termeni, este una în care întotdeauna sunt prezenţi mai mult de doi subiecţi pe scenă […] dacă acolo se află un Celălalt care este violent faţă de un Celălalt? [Această întrebare este formulată ca una politică, dar Butler se întreabă:] Cărui Celălalt să-i răspund din perspectivă etică?“ (PL, pp. 139-140.)

8 Johann Wolfgang von Goethe, *Conversations of Goethe with Eckermann and Soret*, trad de John Oxenford, Whitefish, MT, Kessinger Publishing, 2005, p. 227.

Un nou umanism? Mortalism la Loraux, Butler şi White

După cum observă Mark Griffith, revenirea interesului faţă de *Antigona* începând cu anii 1970 poate fi atribuit apariţiei teoriei feministe în studiile clasice, dar şi influenţei pe care a avut-o celebrul seminar al lui Jacques Lacan despre piesă[9]. Dar mai există un factor. Întoarcerea la Antigona a avut loc pentru că cercetătorii umanismului şi-au schimbat perspectiva, trecând de la un umanism iluminist – a cărui figură exemplară era Oedip, mult admiratul, chiar dacă până la urmă inutilul, cunoscătorul de sine, cel care rezolvă probleme şi este suveran al Tebei – la un umanism postiluminist al lamentării şi finitudinii, al cărui model este Antigona, femeia care boceşte şi plânge şi cere îndeplinirea ritualurilor de înmormântare pentru fratele ei mort, opunându-se, astfel, puterii suverane. Victoria Wohl susţine că, în opoziţie cu „universalitatea creată [*fathered*] de Oedip", „ar putea exista o tradiţie umanistă diferită"[10]. Acest umanism alternativ este „născut [*mothered*] de Antigona" şi „demască limitele şi limitările universalului masculin"[11]. Pentru Wohl, „cercetarea critică" [*critique*] este specificul adus de Antigona în umanism, dar alţi umanişti care se revendică de la ea înlocuiesc accentul pus pe cunoaştere cu cel pus pe moarte, raţiunea cu lamentarea, suveranitatea cu finitudinea[12].

Acest umanism, care descoperă universalii constrângătoare în strigătul de durere şi în faptul mortalităţii, este exemplificat de poziţii ca cea a Lordului Eames (co-preşedinte al Grupului Consultativ pentru Reconcilierea Irlandei), care a propus plăţi reparatorii pentru supravieţuitorii din ambele tabere ale conflictului din Irlanda de Nord: „Nu există nicio diferenţă între lacrimile mamelor."[13] Antigona nu este o mamă: ea refuză să fie şi deplânge faptul că nu va putea fi niciodată.

---

9 Mark Griffith, „The Subject of Desire in Sophocles' Antigone", în Victoria Pedrick & Steven M. Oberhelman (eds.), *The Soul of Tragedy: Essays on Athenian Drama*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 2005, p. 91.

10 Victoria Wohl, „Tragedy and Feminism", în Rebecca W. Bushnell (ed.), *A Companion to Tragedy*, Malden, MA, Blackwell, 2005, pp. 158-159.

11 Wohl, „Tragedy and Feminism", ed. cit., p. 159.

12 Rancière este de acord că există o deplasare de la Oedip la Antigona (sau Antigona! El trece de la personaj la piesă fără niciun avertisment), dar nu pune preţ pe ea: „Sub semnul lui Oedip, trauma constă în întâmplările uitate a căror reactivare ar putea vindeca rana. Atunci când Antigona îl înlocuieşte pe Oedip în teoria lui Lacan, o nouă formă de secret este întemeiată [dincolo de] orice cunoaştere salvatoare. Astfel, trauma care este concentrată în Antigona este fără început şi fără sfârşit. („The Ethical Turn", ed. cit, p. 5.)

13 BBC Radio 4, 7:10 a.m., 28 ian. 2009, http://www.bbc.co.uk/programmes/b00gtdlv. Această frază este despre universalitatea suferinţei? Sau este despre universalitatea maternităţii (a ceea ce înseamnă a fi mamă)? Cu alte cuvinte, ce anume este important aici? Mama sau lacrimile? Sau lacrimile o transformă pe mamă (în ceva care semnifică universalitatea)? Altfel zis, nu cumva maternalismul stă la baza, dar în acelaşi timp nu este şi un efect politic al acestei încercări umaniste de a trece dincolo de politic?

(Wohl este doar cea mai recentă perspectivă dintr-o lungă direcție de gândire care a vrut s-o determine pe Antigona să fie mamă.) Dar insistența sa de a-şi jeli în mod egal ambii frați este pentru mulți dovada unei egalități pure, pe care finitudinea o face necesară, dar care scapă înțelegerii noastre în toate celelalte sfere ale vieții.

Pentru Nicole Loraux, această trecere de la rațiune la finitudine este motivul întoarcerii la tragedie. Dezamăgirea produsă de promisiunea iluministă într-o lume „zguduită de istorie“ ne face să avem nevoie de tragedie pentru „a medita la aporiile“ unei asemenea lumi[14]. Pentru Gloria Fisk, această istorie se repetă mereu: „Faptul că tragedia funcționează în perioadele dinainte şi de după modernitate are un sens, pentru că epoca noastră seamănă cu cea a anticilor într-o asemenea măsură, încât limitele comunităților noastre politice sunt într-o continuă schimbare.“[15] Pentru David Scott, această istorie este irezistibilă: „Viitorul visat care a inspirat şi a definit speranțele noastre în emanciparea viitoare este acum o ruină; [...] el este un viitor care a trecut. Iată de ce este timpul unei sensibilități tragice.“[16] Alți cercetători ai tragediei, ca Bernard Williams, Olga Taxidou, Dennis Schmidt şi Rita Felski, consideră că astfel de frământări ale lumii – alături de „îndoiala de sine tot mai mare a filosofiei şi problema rațiunii, a metodei analitice şi a cunoaşterii conceptuale“[17] – sunt chemări ale tragediei. Pentru Schmidt, frământările lumii de azi par să le reia pe cele ale filosofiei de ieri, ca în invitația lui Schelling de a ne întoarce la tragedie pentru că ea ne poate arăta cum „gândirea mai bine îndură decât să evite cea mai mare contradicție, cea dintre libertate şi necesitate“[18], făcută inevitabilă de antinomia rațiunii formulată de Kant.

Pe de altă parte, Loraux sugerează că, dacă ne întoarcem la tragedie acum, n-o facem pentru că aceasta pune în scenă conflicte irezolvabile într-un mod care ar putea sta foarte bine la baza unei lumi iremediabil conflictuale şi niciodată complet libere. Dacă tragedia are ceva de spus despre crizele modernității târzii şi despre îndoiala de sine, atunci o face ca un oratoriu care ne interpelează ca muritori determinați de finitudine. Oratoriul intră în contact cu o lume în care finitudinea este îmblânzită prin muzică, dans, cântec şi bocete de înmormântare. Când era jucată pe o scenă din afara Atenei, spune Loraux, cântecele de jale ale tragediei reuşeau să aducă laolaltă spectatori diferiți. Membrii audienței erau împinşi să experimenteze ceea ce aveau în comun ca

14 Nicole Loraux, *The Mourning Voice: An Essay on Greek Tragedy*, trans. Elizabeth Trapnell Rawlings, Ithaca, NY, Cornell Univ. Press, 2002, p. 13 (Citat în continuare ca MV.)
15 Gloria Fisk, „Putting Tragedy to Work for the Polis“, în *New Literary History*, vol. 39, nr. 4, 2008, p. 895.
16 David Scott, „Tragedy's Time“, în *Rethinking Tragedy*, ed. de Rita Felski, Baltimore, MD, Johns Hopkins Univ. Press, 2008, p. 201.
17 Dennis Schmidt, apud Rita Felski, *Introduction to Rethinking Tragedy*, 1.
18 Dennis J. Schmidt, *On Germans & Other Greeks: Tragedy and Ethical Life*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 2001, p. 76.

indivizi muritori, dincolo de particularităţile şi de partizanatele lor ca cetăţeni ai polisului. Cu alte cuvinte, pentru Loraux, tragedia nu doar oglindeşte şi analizează barierele lumii politice; ea oferă o „anti-politică“ aptă să treacă dincolo de ele. Această antipolitică a durerii este un exemplu pentru ceea ce eu voi numi aici „umanism mortalist“.

În mod obişnuit, umanismul mortalist consideră că Antigona, marea bocitoare, este figura sa reprezentativă, dar Loraux o preferă pe Cassandra, în care descoperă o „configuraţie tragică a amestecului de voci“ (*MV*, p. 74-75) deosebit de convingătoare. Acest lucru se întâmplă probabil deoarece Cassandra, care nu poate fi înţeleasă, se află la o distanţă mai mare decât Antigona de discursul foarte clar al polisului, căruia Loraux vrea să-i opună rezistenţă. Antigona se tânguie şi se lamentează, dar în acelaşi timp îşi foloseşte raţiunea. Mai mult, ea participă la înmormântarea oficială, autorizată a fratelui său Eteocles, în timp ce Cassandra, „vizionarul inspirat“, după cum spune Loraux, „nu are nimic de-a face cu lamentarea elegiacă“[19]. Cu toate acestea, în *Naşterea tragediei*, un text-cheie pentru Loraux în construirea unui umanism extrapolitic al cântecului şi al plânsului, Nietzsche nu alege între cele două protagoniste. Constatând „cum «dionisiacul şi apolinicul, în noi naşteri care urmează una alteia şi se augmentează reciproc, controlau geniul elen»“, el afirmă că „rodul acestei lungi lupte sau al acestei armonii“, tragedia, este „«Antigona şi Cassandra simultan»“ (*BT*, p. 8, citat în *MV*, p. 74)[20]. Astfel, Nietzsche transformă în dătătoare de viaţă două femei asociate în mod normal cu lamentaţia funebră şi cu moartea. Loraux, care nu pierde multe lucruri din vedere, ignoră totuşi semnificaţia acestei treceri de la mortalitate la natalitate şi, totodată, neglijează acel „simultan“ adus în discuţie de Nietzsche. În mod ironic, încercând să-l salveze pe Nietzsche de un secol de interpretări greşite care susţin că filosoful ar opune apolinicul şi dionisiacul, Loraux cade în plasa opoziţiei binare când o preferă pe Cassandra Antigonei.

În *L'Invention d'Athènes*, prima ei lucrare despre tragedie, Loraux consideră că această specie este în slujba cetăţii[21], invocând faptul că atenienii din secolul al V-lea care vedeau tragedia lui Eschil, *Perşii*, se simţeau atenieni prin bucuria pe care o simţeau când îşi vedeau duşmanii, perşii, mâhnindu-se şi tânguindu-se. În cartea ei mai recentă, *La Voix endeuillée*, Loraux nu mai este atât de sigură. Îndreptându-şi atenţia asupra interzicerii lamentării în secolul al V-lea, proces care a constrâns şi a marginalizat lamentările ostentative,

19 Loraux, *Mothers in Mourning: With the Essay of Amnesty and Its Opposite*, trans. Corinne Pache, Ithaca, NY, Cornell Univ. Press, 1998, p. 61.
20 Loraux consideră că în *Naşterea tragediei* apare o invitaţie până atunci neacceptată de disciplina formată în jurul unei expulzări, spre exemplu: deformarea limbajului în muzică, prelungirea semanticii în semiotică şi cântec (ibidem, p. 74).
21 Nicole Loraux, *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*, trans. Alan Sheridan, Cambridge, MA, Harvard Univ. Press, 1986, p. 50.

zgomotoase, asociate în vremea aceea cu femeile şi cu elitele, Loraux se întreabă dacă tragedia, cu lamentările sale de exact acest fel, nu a fost mai degrabă o specie subversivă, şi nu complice. Astfel, dacă iniţial Loraux se gândea că lamentările au fost mutate pe scenă, la o distanţă sigură de oraş şi circumscrise spaţiului şi timpului teatrale, acum se întreabă dacă nu cumva lucrurile stau exact invers: dacă tragedia, în loc să interpeleze spectatorii ca cetăţeni şi reprezentanţi ai ideologiei polisului, i-a interpelat ca membri ai unei comunităţi extrapolitice? În loc să convingă cetăţenii să se identifice cu polisul, tragedia ar putea şterge graniţele politice prin folosirea sunetelor nearticulate şi să emoţioneze spectatorii în direcţia unui umanism mortalist al vocii, plânsului şi suferinţei universale[22].

Concentrată total asupra muzicii şi elegiei pe care Loraux credea iniţial că le transmite, tragedia ca instituţie *este* acum lamentare (*MV*, p. 74). *Perşii* este importantă aici pentru că piesa cuprinde lamentări şi bocete de jale până într-acolo încât un critic a numit-o o unică şi lungă lamentare[23]. „Aceste variaţiuni, de la semantică la fonologie", de la limbajul articulat la sunete, „ne-au îndepărtat mult de claritatea şi stăpânirea sensurilor specifice discursului civic", consideră Loraux (*MV*, p. 40). În cetate, *aei*, cetăţenescul *întotdeauna*, oferă singura garanţie de încredere a imortalităţii – cea a cetăţii. Dar teatrul tragic ne aduce un sens diferit pentru *întotdeauna*, *aiai*, bocetul profund de jale care, pentru Loraux, ocupă un loc central în „anti-politicile" doliului. „Antipolitic" înseamnă „orice comportament care respinge, ameninţă sau distrage atenţia, conştient sau nu, de la obligaţiile şi limitele impuse de ideologia oraşului-stat", mai exact credinţa că oraşul-stat „trebuie să fie [...] *unul şi în bună înţelegere cu el însuşi*"[24] (*MV* 26, subl. în orig.). Alternativa la acest oraş este un umanism care ameninţă ideologia îngustă a polisului cu privire la cetăţenie. Cu audienţa sa diversă, pan-elenică şi apelul său la finitudinea umană, teatrul, consideră Loraux, nu este o instituţie civică, ci una umanistă, care îşi consideră spectatorii „nu atât membri ai unei colectivităţi politice, cât membri ai unei colectivităţi total apolitice, care ar putea fi numită rasa umană sau, pentru a-i da numele ei tragic, «rasa muritorilor»". Efectul a fost puternic: „S-ar putea ca această experienţă să fi pus capăt graniţelor trasate cu atât de multă atenţie în Grecia Antică pentru a defini sfera privată şi cea publică" (*MV* 88-89). Atunci când a fost înlănţuită de

22 În mod asemănător, Page duBoys afirmă că, prin bocet şi doliu, spectatorii ajung la un moment al recunoaşterii care transcende comunitatea civică omogenă, la o recunoaştere a locului ei/lui în interiorul umanităţii, ca muritor. („Toppling the Hero: Polyphony in the Tragic City", în Rethinking Tragedy, pp. 127-147, şi Martha Nussbaum, „The «Morality of Pity»: Sophocles' Philoctetes", în *Rethinking Tragedy*, p. 151.)
23 Edith Hall, *The Theatrical Cast of Athens: Interactions Between Ancient Greek Drama and Society*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2006, p. 277.
24 Antipoliticul se ascunde în politic, ca atunci când Loraux face trimitere la „politicile femininului ale Electrei" (MV, p. 27), ceea ce arată că Loraux înţelege dificultăţile pe care le ridică distincţia făcută de ea.

interesul cetății, tragedia a dispărut sau a trădat[25].

Stephen White găsește și el dovezi ale unui umanism mortalist similar în Grecia Antică. În *The Ethos of a Late-Modern Citizen*, White analizează ce se întâmplă în *Iliada* lui Homer când Priam merge la Ahile pentru a răscumpăra corpul lui Hector[26]. White observă o alianță în suferință când cei doi inamici, Priam și Ahile, varsă lacrimi împreună, apoi noaptea mănâncă și beau amândoi. Autorul consideră că Priam pleacă repede, speriat probabil că ospitalitatea lui Ahile ar putea să nu dureze. Dar, insistă White, atunci când Ahile suspendă lupta împotriva Troiei pentru ca troienii să poată plânge în liniște moartea lui Hector, acesta, cuprins de sentimentul finitudinii, trece dincolo de ceea ce îi cer zeii să facă. White își îndreaptă atenția asupra momentului în care cei doi eroi împărtășesc doliul pentru că încearcă să identifice temeiurile minimale de care este nevoie pentru un comportament etic. Din punct de vedere ontologic, spune el, mortalitatea este o condiție mai importantă decât altele susținute de teoria politică, precum autonomia sau individualitatea.

Judith Butler – în căutarea unei „concepții generale a umanului [...], în care noi, de la început, să ne dăruim celuilalt [...], unui grup originar format din alții" – consideră că umanismul (de care ne sugerează să ne îndoim) constă în „violență, vulnerabilitate și doliu" (*PL*, p. 31). Această dependență primordială de alții ne face să fim vulnerabili, ceea ce deschide o serie de posibilități, de la „eradicarea ființei noastre, la un capăt [al acestui lanț, până la] asistența fizică de care avem nevoie pentru a rămâne în viață, la celălalt capăt". În mod evident, cele două puncte terminus ale lanțului de posibilități invocate de Butler se suprapun travaliului fizic [*labor*] (prin care devenim guvernați de timpul mortalității) și muncii [*work*] (prin care ne izolăm de timpul mortalității prin fabricarea acelor obiecte care durează mai mult decât viața umană), invocate amândouă de Hannah Arendt. Dar cum rămâne cu cel de-al treilea element arendtian al condiției umane? Acțiunea [*action*] arendtiană – despre ea este vorba –, al cărei principiu este natalitatea, ne poate face vulnerabili (dacă acțiunea merge prost,

25 Loraux își definește adeseori proiectul în opoziție cu Aristotel, dar parcurge un drum similar acestuia, ceea ce îi permite lui Charles Segal identificarea unui context istoric pentru umanism: „Aristotel mută accentul de la solidaritatea civică – categorie extrem de politică și de comunitară – exprimată tragedia ateniană, la universalitatea acesteia ca dramatizare a suferinței și nesiguranței prezente în viețile noastre ale tuturor, ca egali-muritori care împărtășesc o umanitate comună", pentru că, în timpul vieții sale, Aristotel a văzut „un export pe scară largă a dramei ateniene, din spațiul său originar din teatrele pericleene din Atena, în restul Greciei". „Expansiunea audienței" – în secolul al IV-lea î.H. – „din Atena în restul Greciei oikoumene necesită un nou mod de interpretare a tragediei, un nou orizont de așteptare. Tragedia încetează să fie ateniană și devine tragedie elenică și, în cele din urmă, tragedie a lumii." (Charles Segal, „Classics, Ecumenicism and Greek Tragedy", în *TAPA*, nr. 125, 1995, pp. 23-24).

26 Stephen K. White, *Ethos of a Late-Modern Citizen*, Cambridge, MA, Harvard Univ. Press, 2009.

putem fi răniți sau înțeleși greșit) și ajută la producerea asistenței fizice de care avem nevoie în viață (rețeaua de relații interumane)[27]. Acțiunea arendtiană este guvernată în exclusivitate de atemporalitatea imortalității și postulează plăcerea umană (non-senzuală), individuația, vulnerabilitatea și riscul. Astfel, ea trece dincolo de umanismul mortalist spre care ne îndreaptă travaliul fizic și munca.

Concepția umanist-mortalistă conform căreia ar trebui să stăruim mai mult asupra mâhnirii sau să creăm din mâhnire noi solidarități poate părea atractivă acum, dată fiind tendința democrațiilor contemporane de a suprima sau de a instrumentaliza mâhnirea în numele obiectivelor naționale. Dar accentul pus pe doliu și pe revendicările minimalismului este problematic, dat fiind faptul că lamentarea și așa-numita dovadă a mortalității sunt întotdeauna învăluite – formă inseparabilă – în propria semnificație, care variază (după cum admite Butler). Tot așa cum Butler, în cărțile ei timpurii, *Gender Trouble* și *Bodies That Matter*, era împotriva unei distincții sex/gen în care sexul să fie temeiul natural, univoc și material pentru un gen plural, construit cultural și specific unui anumit tip de comportament, aici este necesară, putem spune, o deconstruire a opoziției binare moarte/înmormântare care ar putea lăsa de înțeles că moartea este fenomenul univoc, natural și universal care predetermină și înconjoară înmormântarea – eveniment construit și diferit în funcție de cultură[28].

Umaniștii mortaliști neglijează al treilea termen al Hannei Arendt, acțiunea, care face referire la politicile centrate pe plăcere. White se concentrează asupra doliului împărtășit de Priam și Ahile, dar nu și asupra ospățului la care participă. Loraux și Butler se referă doar la mortalism pentru a evidenția acele acțiuni împărtășite de care depind democrațiile. Dar cetățenii democrațiilor moderne târzii au nevoie în aceeași măsură de ospăț *și* finitudine, apetit *și* foame, abundență *și* lipsă, sărbătoare *și* lamentare. Poate că suntem cu toții muritori (cu diverse atitudini și teorii despre moarte), dar, în același timp, după cum a arătat Arendt, în linia lui Nietzsche, suntem și născuți; iar un accent pus pe natalitate – care nu e cu nimic mai puțin importantă decât mortalitatea, ontologic vorbind –, poate scoate la iveală alte lucruri pe care le avem în comun ca oameni și poate trimite umanismul în altă direcție decât o face mortalitatea. În *Antigona* lui Sofocle, reacția corului la posibilitatea unui război civil și a unui conflict este invitația adresată tuturor, în al cincilea *stasimon* [gr. *στάσιμον*, cântec compus din strofe și antistrofe, fără anapești și trohei, performat de cor în poziție statică, după

27 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1958. În altă parte, cele trei apar atunci când Butler menționează că „moralitatea, vulnerabilitatea și acțiunea“ se află toate în corp (PL, p. 26).
28 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990; *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex“*, New York, Routledge, 1993.

terminarea mişcării de intrare în scenă – n.t.], de a merge la sărbătorile lui Dyonisos şi de a uita totul prin dans. Nimeni nu ia în seamă această invitație. Dar simpla ei formulare este suficientă pentru a indica o alternativă pe care umaniştii mortalişti nu o iau în considerație. Aşadar, nu o mâhnire mai adâncă (aşa cum sunt interpretarea lui White la *Iliada* şi a lui Loraux la *Perşii*), nu o înlocuire sau o suprimare a acesteia (ca decizia lui Creon de a interzice înmormântarea lui Polinike), ci un antidot la mâhnire bazat pe plăcerea de a da naştere, care să accentueze solidaritatea creată de durere şi să facă trimitere la o acțiune capabilă să genereze, nu la o reflecție contemplativă sau la vreo concepție etică.

Freud ia în considerație ideea unui antidot pentru mâhnire bazat pe plăcere în „Doliu şi melancolie", eseu interpretat adeseori în favoarea ținerii unui doliu adecvat[29]. Totuşi, melancolia este eşecul acestei intenții, o blocare în durere care provine din supraidentificarea cu obiectul pierdut, mortul. Dar o *close reading* arată că durerea ia sfârşit nu prin doliul *per se*, ci prin felul în care este el *întrerupt de plăcere*, de dorința de a mânca sau de sex. Doliul, spune Freud, începe cu dorința ego-ului de a muri împreună cu „obiectul pierdut". Dar, în final, ego-ul „este «convins» [ca să zicem aşa] de suma satisfacțiilor narcisiste care derivă din faptul de a fi în viață să rupă legătura cu obiectul care a fost desființat"[30]. Astfel, chiar dacă White nu o spune, este, cu siguranță, important că Ahile, în acea noapte pe care o petrece cu Priam, se culcă cu Briseis.

Efortul corului de a pune capăt tragediei în care s-a cufundat cetatea, prin invitația adresată tuturor de a dansa la sărbătoare, este reflectată de şi poate fi considerată un comentariu la efortul lui Creon de întrerupe tânguirile funebre ale Antigonei prin încarcerarea ei imediată. Amândouă eforturile sunt ignorate. Această politică a întreruperii devine şi mai clară atunci când facem o paralelă între Ahile şi Antigona[31]. Amândoi îşi iubesc iubiții care le sunt ca nişte frați sau

29 Referințele critice din text sunt din traducerea în engleză, Sigmund Freud, „Mourning and Melancholia", în *The Standard Edition of The Complete Psychological Works*, ed. & trans. James Strachey et al., London, Hogarth Press, 1957, vol. 14, pp. 239-258.

30 Interpretarea mea la Freud are la bază lucrarea lui Henry Staten, *Eros in Mourning: From Homer to Lacan*, Baltimore, MD, Johns Hopkins Univ. Press, 2001. De remarcat ar fi că Freud juxtapune aici satisfacția narcisistă peste doliu, deşi nu s-ar putea spune că, în noaptea cu Priam, pentru Ahile satisfacția narcisistă este derivată din doliu, atunci când Ahile îşi imaginează tatăl plângând moartea fiului său. Butler lasă deoparte una dintre semnificațiile viziunii lui Freud: aceea că ne confruntăm cu doliu prin substituție, prin reinvestiție libidinală. Subiectul nu reinvesteşte, ci este, în schimb, profund afectat de pierderea respectivă, susține ea. De acord, însă este important să observăm că, în propria demonstrație a lui Freud, ceea ce împiedică doliul să alunece în melancolie este faptul că dorințele revendică corpul pentru viață, nu doar alegerea liberă a subiectului (aşa cum sugerează şi o plasează în opoziție Butler) a unei alte investiții libidinale cu care să o înlocuiască (în cazul în care ar fi posibil) pe cea pierdută (PL, p. 21).

31 Faptul că Antigona, o femeie transgresivă, îi ia locul lui Ahile ar putea fi un comentariu la adresa proiectului de politică posteroică a lui Creon (şi al lui Pericle). Mark Griffith se apropie mult de această concluzie când întreabă retoric: „Ce semnificație ar putea avea faptul că singura persoană suficient de curajoasă şi de nobilă ca să protesteze şi să opună rezistență edictului nedrept al lui Creon este fiica lui Oedip?" („The Subject of Desire", art. cit., p. 97).

fraţii care le sunt ca nişte iubiţi, Patrocle şi Polinike, şi niciunul nu se poate opri din jelit fără să fie întrerupt în mod brutal. Dar felul în care sunt întrerupţi diferă. Ahile e întrerupt de mama lui, Thetis, trimisă de zei pentru a-l opri să pângărească trupul lui Hector, apoi de pofta lui de mâncare, care îl trezeşte la viaţă, şi, în final, de nevoia de a acţiona[32]. Antigona e întreruptă de Creon, care consideră că, dacă nu va fi oprită prin forţă, jelania ei va continua la infinit. Tehnica teatrală a întreruperii folosită de Sofocle atrage atenţia asupra inutilităţii şi costurilor, pentru polis, înlocuirii cântecului-bocet-discurs al tânguirii cu consolarea explicativă fără vlagă a predicii de înmormântare [*epitaphios logos*] impuse de suveran[33]. Doliul întrerupt de foame şi de plăcere, care ocupa un loc central în *Iliada*, este înlocuit, în Teba lui Sofocle, la fel ca în Atena democratică în care se reflectă distorsionat, de stăruinţa puterii suverane.

Bocetul Antigonei

În scena finală, Antigona îşi plânge soarta şi invocă noi motive pentru încălcarea edictului dat de Creon cu privire la înmormântarea fratelui său, Polinike. După ce a susţinut că toţi morţii sunt egali şi au dreptul la ceremonii asemănătoare, acum ea spune că s-a comportat astfel pentru că a urmat o lege care i-a impus să-l onoreze „mai întâi“ pe Polinike şi insistă că nu ar fi făcut la fel pentru soţ sau pentru copii, dacă ar fi avut vreunul. Această afirmaţie intră în contradicţie cu pledoaria ei iniţială, care susţinea că toţi morţii trebuie să fie trataţi egal (deşi spune în legătură cu profanarea lui Polinike că „nu era vreun sclav cel care a murit“ [p. 581], arătând în felul acesta că admite egalitatea pentru un cerc limitat de persoane)[34]. De asemenea, ea pare neobişnuit de rece şi de calculată, motiv pentru care Goethe, H. D. F. Kitto, R. C. Jebb şi alţii consideră că discursul ei final nu este autentic[35].

32 Dacă revine la viaţă este pentru că economiile culturale ale răzbunării şi înmormântării funcţionează? Dar nu funcţionează, aşa cum subliniază Richard Seaford, în *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1994, p. 67): trupul lui Patrocle rămâne prea mult timp neînmormântat; Patrocle imploră să fie lăsat să treacă de porţile Hadesului, dar Ahile caută mai întâi răzbunarea. Totuşi, satisfacţia îl ocoleşte; este ca şi cum Hector ar muri prea devreme. Ahile târăşte trupul duşmanului său într-o furie insaţiabilă zile întregi, ca o pisică care trece un şoarece mort dintr-o labă în alta, dezamăgită că prada a murit înainte să fi terminat să se joace cu ea.

33 O urmă a acesteia ar putea apărea în ritualurile moderne de bocire a osemintelor care, arată Andrea Fishman, se încheie atunci când o figură masculină a autorităţii intră în scenă pentru a aduce un suflu liniştitor, „raţional“ în momentul bocetului (ca Tezeu în *Bacantele*, la fel şi în epoca modernă, bărbaţii Maniat la periferia *klama*). („Threnoi to Moirologia: Female Voices of Solitude, Resistance, and Solidarity“, în *Oral Tradition* vol. 23, nr. 2, octombrie 2008, pp. 1-24, 16; Nadia Seremetakis, *The Last Word: Women, Death, and Divination in Inner Mani*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1991, pp. 100-111.

34 Trimiterile la piesă indică mai întâi versurile în limba greacă şi apoi, între croşete, versurile din Sophocles, *Antigone*, trans. Robert Fagles, New York, Penguin Press, 1982.

35 Pentru detalii vezi Mark Griffith, *Commentary*, p. 904, în Griffith (ed.), Sophocles, *Antigone*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999.

Cu toate acestea, interpretat în context istoric, bocetul Antigonei este mai puțin contradictoriu, mai puțin insensibil şi mult mai semnificativ din punct de vedere politic. De fapt, el îl parodiază pe Pericle, îl imită [*mimics*] pe Creon şi citează o poveste despre Darius spusă de Herodot. Toate aceste referințe sugerează să bocetul Antigonei este atât o parte integrantă din intervenția ei în politicile secolului al V-lea, cât şi o doleanță puternică adresată audienței contemporane de a vedea lamentarea şi mâhnirea în termeni politici, şi nu etici. Aflată în fața morții, Antigona povestește despre propria suferință, meditează asupra cauzelor acesteia şi îşi plânge viața pe care nu va putea s-o aibă, căsătoria şi copiii pe care nu-i va avea niciodată. După cum observă Creon, bocetul este pentru sine, şi este unul lung. „Nu îți dai seama?“, spune ea, intrând în joc, „Dacă un om s-ar putea jeli pe sine *înainte* să moară, n-ar termina niciodată.“ Ca orice narcisist, Creon o ia în râs pe Antigona – bocetul ei este fără sfârşit pentru că nu se satură să vorbească despre sine – şi îşi bate joc de eroismul ei. Nimic nu poate alunga moartea mai bine ca un bocet fără sfârşit, consideră Creon, şi de aceea o transformă pe Antigona dintr-un actor eroic, care nu se teme de moarte, într-un om laş, care încearcă să o amâne continuu. Dar Antigona va da în vileag curând (poate chiar ca răspuns la insulta lui) minciuna lui Creon, care lăsase să se înțeleagă că ea nu ar avea înclinația către moarte specifică eroului. Nu are de gând să suporte moartea lungă şi lentă la care o condamnase Creon. Nici nu şovăie, sperând să fie salvată. Ea ia situația în propriile mâini şi se sinucide. Poate că îşi plânge de milă, dar nu este laşă.

Bocetul Antigonei pentru sine, ca şi cel pe care şi-l dorea pentru fratele său, este interzis. Atunci când Creon pătrunde în mijlocul lamentărilor ei şi o întrerupe, le spune soldaților: „Luați-o de aici, repede! Zidiți-o în mormânt, astea-s ordinele.“ Dar soldații întârzie şi Antigona îşi continuă bocetul, care se va încheia abia după replicile în care corifeul va face referire la pasiunea oarbă şi după ce Creon le va repeta gărzilor ordinele de mai devreme: „Luați-o de aici. Pierdeți timpul.“ Mai mult, Creon adaugă: „Veți plăti şi voi pentru asta“, şi de această dată i se dă ascultare.

Ce se întâmplă în tot acest timp „pierdut“? Antigona invocă un nou motiv al împotrivirii ei, în acest bocet interzis de două ori. Ea a spus mereu că l-a îngropat pe Polinike pentru că zeii şi legea divină i-au cerut-o: fratele ei merita o înmormântare rezonabilă, indiferent de faptele comise în timpul vieții, pentru că morții sunt cu toții egali. Dar aici, în scena ei finală, Antigona aduce în discuție un alt motiv, pe care îl numeşte „lege“ şi pe care nu l-a mai menționat până acum. Ea spune că îl sfidează pe Creon pentru că această lege îi impune *exclusiv* să rămână fidelă fratelui său: fratele ei este unic [*uniquely singular*]. Ceea ce a făcut pentru Polinike, spune ea căzând în *apostrofă*, nu ar fi făcut pentru niciun alt membru al familiei: „Un soț mort? Putea fi altu-oricând. şi alt

copil puteam să fac, de primu-ar fi murit. Dar tatăl meu şi mama mea în moarte deja sunt, şi niciun frate nu voi mai avea. *Pentru legea asta doar şi tu eşti primul preţuit*."

Se poate spune că este un discurs ofensator[36]. Unul care îi jigneşte pe toţi cei care se aşteaptă la o consecvenţă a personajului: când Antigona ierarhizează membrii familiei, pare să trădeze credinţa egalităţii în faţa morţii[37] şi îi ofensează aproape pe toţi cei care au o anumită sensibilitate morală, atunci când consideră că anumiţi membri ai familiei sunt simple bunuri care pot fi înlocuite. Dar caracterul ofensator al discursului Antigonei provine în parte şi din calitatea lui de a fi un discurs convingător. O parodie a găsirii motivaţiilor (ce fel de motive sunt astea? Copil sau soţ aş fi putut avea un altul?) care face trimitere la politicile polisului, la promisiune, precum şi la violenţa motivării înseşi. Voi analiza în detaliu acest discurs, în relaţie cu trei contexte: unul istoric (Pericle), unul textual (Creon) şi unul intertextual (Darius, aşa cum apare portretizat în *Istoriile* lui Herodot)[38]. Toate sunt parte din lupta [*agon*] Antigonei cu Creon şi din efortul ei de a-şi articula povestea şi de a propune o grilă de interpretare prin care să fie apoi judecată.

Parodierea lui Pericle

Predica de înmormântare a lui Pericle comemorează morţii prin colectivizarea lamentării, punând accentul pe contribuţia adusă de cel mort polisului, şi nu pe – aşa cum se întâmplă în lamentările homerice sau în cele ale femeilor – individualitatea şi unicitatea celui mort sau pe

36 Griffith îl numeşte „notoriu" („The Subject of Desire", art. cit., p. 95). Miriam Leonard spune că este greu de justificat (*Athens in Paris: Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2005). Mie mi se pare cheia întregii piese. Leonard oferă o perspectivă amplă asupra disputelor privind interpretarea autenticităţii şi a semnificaţiilor discursului în „Lacan, Irigaray, and Beyond: Antigones and the Politics of Psychoanalysis", în *Laughing With Medusa: Classical Myth and Feminist Thought*, ed. de Vanda Zajko & Miriam Leonard, Oxford, Oxford Univ. Press, 2006.

37 Inconsecvenţa obligă criticii să facă o alegere: Goethe îmbrăţişează prima lege în detrimentul celei de-a doua, iar Jacques Lacan invers. Însă inconsecvenţa, care pare a fi un punct slab al piesei, ar putea fi un plus politic, pentru că cele două legi ale Antigonei sunt principiile gemene şi agonistice ale democraţiei: singularitatea şi egalitatea. Ambele interzic schimbul vieţii unei persoane pentru viaţa alteia. Această combinaţie de singularitate şi egalitate este ceea ce Hannah Arendt a numit „pluralitate" (*The Human*

38 Sheila Murnaghan („Antigone 904-920 and the Institution of Marriage", *American Journal of Philology*, vol. 107, nr. 2, pp. 192-207) notează şi ea aluziile la Pericle, Creon şi Herodot, însă nu ca parte a unei politici performative a parodiei, imitării şi citării. În plus, Murnaghan pledează pentru raţionalitatea discursului Antigonei (p. 195). În „Antigone's Laments, Creon's Grief" mă refer şi eu la cele trei aluzii (deşi tratarea lui Herodot este mai amplă aici). Cu toate astea, înainte mă concentram asupra privilegiului pe care le aduc aluziile (valorii aristocratice a) singularităţii în opoziţie cu tratarea democratică a indivizilor ca interşanjabili.

pierderea dureroasă pe care au suferit-o familia şi prietenii. Pentru Homer, răzbunarea îndulceşte mâhnirea, sărbătorile şi jocurile redau pofta de viaţă. Dar în Atena democrată din secolul al V-lea sunt încurajate alte modalităţi de manifestare: predica de înmormântare îi acordă celui mort imortalitatea polisului – acel întotdeauna al oraşului – şi îndeamnă părinţii atenieni îndureraţi să-şi găsească alinarea în ceilalţi copii. Scrise după *Antigona*, dar punând în evidenţă teme curente în practicile discursive cu unsprezece ani înainte, când Pericle era strateg [*strategos*] al Atenei, oraţiile îi îndeamnă pe părinţi, dacă sunt încă la vârsta reproducerii, să nu jelească prea mult pentru fiii pierduţi, ci să facă alţi copii, cu care să-i înlocuiască. „Unii dintre voi sunteţi la vârsta la care puteţi avea alţi copii şi ar trebui să puteţi suporta mai uşor durerea; nu doar că fiii pe care îi veţi naşte vă vor face să-i uitaţi pe cei pierduţi, dar cetatea va fi de două ori câştigătoare. Ea nu va rămâne pustie şi va fi mai sigură. Pentru că sfatul unui bărbat nu poate avea aceeaşi greutate şi valoare decât atunci când propriii lui copii se află în mijlocul primejdiei care ne înconjoară pe toţi.“[39]

Goethe e oripilat atunci când Antigona spune că un soţ sau un copil ar putea fi înlocuit. Dar oare este ea lipsită de sentimente? Sau doar satirizează ideologia civică a lui Pericle? Parodia apare cu siguranţă atunci când Antigona arată că Polinike este de neînlocuit pentru că părinţii lui sunt morţi: fiind morţi, părinţii lui Polinike sunt dincolo de slaba consolare pe care o aduc oraţiile. Ei sunt, cum s-ar spune, prea bătrâni pentru a mai avea copii, mult prea bătrâni. Când Antigona pune accentul pe imposibilitatea înlocuirii fratelui mort, ea aduce în discuţie o gândire larg răspândită în Atena secolului al V-lea, care afirmă că vieţile individuale pot fi înlocuite; vieţile trecute pot fi uitate dacă altele le vor lua locul în viitor[40]. Parodia ei nu transpare pentru cititorii moderni, pentru că cei mai mulţi o consideră pe Antigona extrem de serioasă: gravă, pătrunzătoare, determinată, poate chiar nebună, dar nu prefăcută, nostimă sau vicleană. Cu toate astea, această presupoziţie nu este o marcă a fidelităţii faţă de text, ci una a mitizării produse de caracterul lui canonic[41].

---

39 În ciuda datării mai târzii a consemnării *Oraţiei* de către Tucidide (*The History of the Peloponnesian War*, § 2.44), alţii descoperă ecouri ale oraţiilor anuale şi în *Antigona*. Deborah Boedekker şi Kurt Raaflaub („Tragedy and the Greek City“, în *A Companion to Tragedy*, ed. de Rebecca Bushnell, Malden, MA, Blackwell, 2005) notează că atât în *Odă Omului*, cât şi în *Oraţia* lui Sofocle „pacea, stabilitatea şi prosperitatea cetăţii pot fi obţinute numai prin respectarea, reconcilierea şi întrepătrunderea celor două seturi de valori“ – ale Antigonei şi ale lui Creon.

40 David Kawalko Roselli, „Polyneices' Body and His Monument: Class, Social Status, and Funerary Commemoration in Sophocles's Antigone“, în *Helios* 33s, 2006, pp. 135-177; H. A. Shapiro, „The Wrath of Creon: Withholding Burial in Homer and Sophocles“, în *Helios* 33s, 2006, pp. 119-134. Această supoziţie este susţinută de Seaford în *Reciprocity and Ritual* (în special capitolul patru), şi mai pe scurt de Boedeker şi Raaflaub în *A Companion to Tragedy*. „Conflictul în legătură cu înmormântarea lui Polinike ne aminteşte de înmormântarea ateniană a morţilor de război în cimitire publice, un obicei introdus curând după Războaiele Persane, în urma căruia statul şi-a arogat în mod clar rolul familiei (Thucydides 2.34).“

41 Pentru parodie în Atena antică, vezi Robert Hariman, „Political Parody and Public

Imitarea [*mimicking*] lui Creon

A doua aluzie a Antigonei face trimitere la Creon. La începutul piesei, Creon nu ia în seamă preocupările Ismenei, care susține că Hemon, fiul ei şi logodnicul Antigonei, ar putea suferi dacă Antigona ar fi condamnată la moarte. Prostii, este replica lui Creon. Dacă Hemon nu se poate însura cu Antigona, atunci se vor găsi „alte brazde pentru plugul lui". În discursul ei ofensiv, Antigona preia acest punct de vedere masculin în interesul ei. Dacă pune un frate mai presus de un soț, o face pentru că există alte brazde pentru plugul *ei*, sau... alte pluguri pentru brazda ei. Poate să aibă oricând un alt soț. Din acest punct de vedere, discursul ei este scandalos pentru că pretinde pentru sine un privilegiu pe care Creon ar fi vrut să-l rezerve pentru fiul său şi poate pentru toți fiii.

Dar Antigona nu reuşeşte să o facă până la capăt. Când Hemon o găseşte moartă, se sinucide într-o scenă simbolică pentru „până când moartea ne va despărți", care o readuce în familia conjugală pe care Antigona o refuzase în viață[42]. Disputa cu privire la sinuciderea ei şi a semnificației pe care o are acest act începe aproape imediat, când corul judecă în termenii lui Hemon („şi-a câştigat mireasa până la urmă, săracul băiat")[43]. Anticipând asta într-un fel, Antigona se foloseşte de ultimele clipe de viață pentru a-şi pune în scenă actul final. Chiar înainte ca Creon să-i întrerupă bocetul, Antigona atrage atenția asupra problemei relațiilor de rudenie naturale versus conjugale, atunci când se plasează între căsătoriile ratate ale mamei şi fratelui său, mama sa limitată incestuos la natural (s-a căsătorit cu propriul fiu) şi exogamia fratelui său legată de o străină: „O, mamă, patul nunții tale, ororile-ncovoiate, împreunare-acolo – tu şi fiul tău, tatăl meu... O, frate drag,

---

Culture", în *Quarterly Journal of Speech*, vol. 94, nr. 3, 2008, pp. 247-272.

42 La acelaşi lucru se gândeşte şi Griffith, care, în ciuda încercării de a schița politica naşterii în opoziție cu loialitatea familiei conjugale (în „The Subject of Desire", art. cit., p. 116) consideră mai degrabă „inconfortabilă" decât simptomatică ideea că Antigona este, în această scenă, „posedată (îndreptată) de soțul său exogam, Hemon, într-un act sexual postum, dar cu toate acestea efectiv (viol? căsătorie?), care încearcă să o readucă în lumea «normalului» şi a acceptabilului din punct de vedere social" (p. 121). Am arătat în altă parte că necrofilia nu este doar despre îndreptarea Antigonei, ci şi despre eforturile continue ale lui Hemon de a fi considerat egal cu tatăl său. Vezi Bonnie Honig, „(Un)Dazzled by the Ideal? James Tully's Politics and Humanism in Tragic Perspective", în *Political Theory*, februarie 2011.

43 Există şi o a doua interpretare a acestui act; de altfel, considerarea scenei ca episod romantic domină cele mai multe perspective critice de azi. Conform acestora, Hemon moare îmbrățişând corpul neînsuflețit al Antigonei, într-o tragică şi ironică „nuntă cu moartea". Atunci când moare eliminând sânge prin obraji, el imită relațiile intime care ar fi apărut în viață dacă lucrurile nu ar fi luat această turnură oribilă. Dar această viziune obscurează puterea de apropriere pe care o are actul lui Hemon. Aşa cum arată bocetul şi sinuciderea sa, Antigona nu îi este loială în primul rând şi în exclusivitate lui Hemon. Butler o admiră pe Antigona pentru asta, fără să observe că actul ei de a respingere o căsătorie convențională poate fi anulat de o căsătorie în moarte în fața căreia ea nu poate rezista.

condamnat în căsătoria ta – căsătoria ta mă ucide.“[44] Aici intervine Creon şi îşi întrerupe nepoata. De ce? A spus ceva nepotrivit?

Antigona se întoarce la tema tensiunilor dintre relaţiile de familie naturale versus conjugale după ce Creon o întrerupe, dar acum este mai subtilă, temându-se probabil de o altă întrerupere. Pe măsură ce subliniază imposibilitatea înlocuirii fratelui său, metrul şi diateza se schimbă, făcându-i pe unii, precum Goethe, să creadă că acest fragment este o adăugire târzie. Totuşi, aceste schimbări de metru şi diateză ar putea însemna altceva. Antigona citează, de fapt, fără s-o numească, o istorie spusă de Herodot despre o femeie faimoasă pentru privilegierea familiei naturale în dauna celei conjugale.

Citarea lui Herodot

În istorisirea lui Herodot, o femeie identificată doar ca soţia lui Intaphrenes procedează asemănător cu Antigona şi câştigă admiraţia unui rege puternic[45]. Soţia lui Intaphrenes este obligată de Darius să aleagă între soţ, copii şi frate, sau toţi vor fi condamnaţi la moarte din cauză că soţul este suspectat de înaltă trădare. Soţia alege să îşi salveze fratele pentru că, având părinţii morţi, doar el este *de neînlocuit*. Regele, impresionat de raţionamentul ei, o răsplăteşte şi îi eliberează nu doar fratele, ci şi fiul cel mare[46].

Pentru antropologi, istoria este o ilustrare familiară a darului

44 Piesa prezintă cele două extreme ale căsătoriei în termeni prescriptivi: mai întâi, Antigona, ca rezultat al unui incest, reprezintă endogamia extremă (ea, după cum spune Helene Foley, a „cunoscut dinainte legăturile maritale ale celor cu relaţii de sânge“, *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton, NJ, Princeton Univ. Press, p. 175) şi consecinţa ei – sterilitate şi moarte. În al doilea rând, Polinike, care s-a căsătorit cu o fată a lui Adrastus, regele Argosului, şi apoi a strâns o armată pentru a ataca Teba natală, este reprezentantul exogamiei extreme şi a consecinţei acesteia: ostilitate sau înaltă trădare şi sterilitate şi moarte.

45 Herodotus, *The Histories*, trans. Aubrey De Sélincourt, New York, Penguin Classics, 2002, pp. 221-222. Toate trimiterile la Herodot sunt din această secţiune. Trimiterea la mit din piesă a fost folosită pentru a discredita discursul Antigonei; Herodot a scris *Istoriile* la câţiva ani după ce Sofocle a scris *Antigona*. Dar cei care consideră că discursul este original afirmă că Aristotel se referă la el nu peste mulţi ani: „Istoriile, chiar dacă nu au fost gata până în 420 î.H., au circulat cu siguranţă înainte de această dată, existând o tradiţie care spune că Herodot şi Sofocle au fost prieteni“ (în „The Subject of Desire“, citându-l pe Jacoby, pp. 233-237). Iar cei mai mulţi critici consideră astăzi că pasajul este autentic. De asemenea, chiar dacă Lewis („An Alternative Date for Sophocles' Antigone“, în *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 29, 1988, pp. 35-50) are dreptate să plaseze Antigona la începutul anilor 430 î.H. şi nu la sfârşitul anilor 440 î.H., piesa poate fi pusă în relaţie cu conflictul cu cei din Samos şi, astfel, distanţa dintre textul lui Sofocle şi cel al lui Herodot este diminuată în mod considerabil. De asemenea, dacă piesa este redatată, desacralizarea brutală a lui Creon poate face trimitere la tratamentul brutal la care Pericle îi supune pe locuitorii din Samos.

46 Helene Foley, *Female Acts*, ed. cit., p. 168. Dewald şi Kitzinger sunt foarte atenţi la detalii. Cei mai mulţi interpreţi se axează mai mult pe (lipsa de) eficienţa motivaţiilor decât pe problema critică a costurilor implicate în apariţia unei asemenea modalităţi de justificare („Herodotus, Sophocles, and the Woman Who Wanted Her Brother Saved“, în *The Cambridge Companion to Herodotus*, ed. Carolyn Dewald & John Marincola, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2006, pp. 122-129).

universal al generației. Darius îi oferă soției lui Intaphrenes exact cele două elemente necesare pentru reproducerea socială în limitele unei structuri pe linie maternă: acolo unde tații sunt diferiți, nu și mamele, fratele mamei joacă rolul capului de familie; el este singurul bărbat care participă la creșterea copilului, iar fiul reprezintă viitorul, următoarea generație. Dar există ceva în plus în această istorisire. Dacă ne uităm atent, observăm că piesa se folosește de ea ca de o legendă.

Herodot povestește: Darius îl suspectează pe Intaphrenes că a conspirat la înaltă trădare și decide să fie arestat și condamnat la moarte împreună cu toți reprezentanții de sex masculin ai familiei sale. Soția lui Intaphrenes „sosește la palat și începe să se plângă și să se lamenteze în fața ușii, și nu conteneşte până când Darius, mișcat de mila față de lacrimile ei neîncetate, pune pe cineva să-i vorbească". „«Femeie», îi spune mesagerul, «regele este de acord să cruțe viața unui membru al familiei tale – alege prizonierul pe care vrei să-l salvezi.»" Femeia se gândește la propunere și apoi îi transmite mesagerului că, dacă poate salva doar un membru al familiei, atunci îl alege pe fratele ei. „Răspunsul", povestește Herodot, „îl uimește pe Darius, și trimite din nou un mesager care o întreabă de ce a preferat să-și aleagă fratele în locul copiilor sau al soțului, din moment ce sigur nu a fost atât de apropiată de el ca de copii și nici nu i-a fost atât de drag ca soțul." Femeia răspunde acum invocând *argumentul* care i-a câștigat admirația regelui și a stârnit nedumerirea cititorilor de-a lungul epocilor: „«Regele meu», a răspuns ea, «cu voia zeilor, pot avea alt soț și alți copii când aceștia vor dispărea. Dar, cum tatăl și mama mea sunt morți, n-aș mai putea avea alt frate. Aceasta este explicația a ceea ce am zis»." În maniera clasică a parabolelor, cuvintele solicitantului au ecou în urechile regelui și, „pentru a-și arăta plăcerea, [el] i-a oferit nu doar viața fratelui, ci și pe cea a fiului cel mare. Toți ceilalți membri ai familiei au fost omorâți." Sfârșit.

Carolyn Dewald și Rachel Kitzinger, doi dintre puținii clasiciști care au comparat serios istoria lui Herodot cu piesa lui Sofocle (chiar dacă eseul lor are doar opt pagini), se întreabă de ce regelui îi place un asemenea raționament antipatriarhal. Ei sugerează că, din moment ce soțul este acuzat de înaltă trădare, a fi antipatriarhal în acest context înseamnă să gândești patriarhatul într-un mod diferit – adică loial regelui. Dacă ducem lucrurile mai departe, observăm că acesta s-ar putea să fie motivul pentru care Darius o obligă pe femeie să-și *justifice* alegerea. Atunci când întreabă: „Nu îți este mai drag soțul?", nu doar se joacă cu ea (cum are, într-adevăr, obiceiul să procedeze cu supușii lui), ci vrea să-i pună la încercare loialitatea: „L-ai cerut pe fratele tău, dar ești sigură că nu ești încă loială trădătorului Intaphrenes?" Femeia își construiește răspunsul în așa fel încât să-l liniștească pe Darius și își câștigă fratele. Dewald și Kitzinger conchid că femeia îl trage pe sfoară pe Darius: „Darius o invită să negocieze cele mai elementare legături

familiale... şi ea câştigă provocarea."[47] Dar dacă loialitatea față de familia naturală în dauna familiei conjugale (trădătoare) este cea care îl liniștește pe rege, atunci de ce Darius pare să complice lucrurile în mod inutil prin eliberarea fiului cel mare, un vestigiu al familiei conjugale, fiul trădătorului Intaphrenes?[48] Plăcerea lui Darius trebuie să aibă altă cauză decât cea pe care o găsesc Dewald şi Kitzinger: s-ar putea să-i placă nu atât raționamentul femeii, cât faptul că acum raționează.

Aceasta este, chiar dacă interpreții *Antigonei* nu prea se referă la ea, povestea soției lui Intaphrenes, despre o femeie care se lamentează prea mult şi despre determinarea unui suveran care vrea s-o oprească. Având familia condamnată la moarte, soția lui Intaphrenes se așază în fața palatului şi începe „să se plângă şi să se lamenteze în fața porții". Lacrimile ei sunt „neîncetate". Suveranul, Darius, încearcă precum Creon în *Antigona* să pună capăt lamentărilor femeii. Dar Darius este mişcat de milă, în timp ce Creon o consideră pe Antigona nedemnă de milă[49]. Din acest motiv, Darius nu-i răspunde cu interdicții, amenințări şi edicte, chiar dacă persoana pentru care plânge femeia nu este mai puțin trădătoare în ochii lui Darius decât Polinike în ochii lui Creon. Darius încearcă să pună capăt lamentărilor femeii, în timp ce bocetul Antigonei va continua, tot mai lung, stimulat parcă. „Alege unul", spune el, „şi-l voi elibera". Oferta sa o proiectează pe soția lui Intaphrenes în afara lamentării – care consideră pierderea infinită – şi în interiorul unui limbaj în care se pot înțelege [*vernacular of commensuration*] şi în care compensația, dacă nu consolarea, poate fi posibilă[50]. Apoi, când îi cere femeii să-şi *justifice* răspunsul, o instigă la raționalitate şi, implicit, o duce de la lamentare la logos.

Antigona încearcă să procedeze într-un mod similar. şi ea va da argumente – fratele său este unic, părinții ei sunt şi ei morți –, dar, spre deosebire de soția lui Intaphrenes, oferă toate aceste argumente într-un context în care este deja prea târziu şi în care ele nu mai pot motiva

47 Dewald & Kitzinger, *The Cambridge Companion to Herodotus*, ed. cit., pp. 124-125.
48 Femeia din tragediile şi miturile greceşti ştie cât de important este fiul pentru tatăl său. Fiul ameliorează suferința tatălui care se află în fața morții prin faptul că îi duce numele mai departe, în viitor. Din acest motiv, femeile furioase pe tatăl copiilor lor, de la Procne la Medeea, îşi omoară copilul, ele ştiu că acesta este copilul tatălui. (Adriana Cavarero, *Horrorism: Naming Contemporary Violence,* trans. Willian McCuaig, New York, Columbia Univ. Press, 2009, p. 101; cf. Sarah Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, New York: Schocken, 1975). Sheila Murnaghan scrie că „răsplata [lui Darius] nu este doar o răzbunare, ci şi o corecție a alegerii ei („Antigone 904-920 and the Institution of Marriage", p. 203). Când grațiază viața fiului cel mare, el îi arată că aceasta este ruda pe care ar fi trebuit s-o aleagă, cea pe care ea ar fi trebuit s-o prețuiască cel mai mult. Atunci când Darius o face pe soția lui Intaphrenes conştientă de maternitatea ei, se comportă la fel ca Hemon, care şi el corectează prioritatea pe care femeia o acordă familiei naturale, prin faptul că se căsătoreşte cu Antigona în moarte.
49 Pentru această idee îi sunt datoare Laurei Slatkin.
50 Durerea care pare infinită din cauza lamentației este întreruptă pentru a fi făcută o cerere clară – fratele. Dewald şi Kitzinger consideră că lupta [agon] dintre femeie şi Darius este purtată în interiorul logosului, dar eu o văd ca pe o formă destrămare a lamentației prin logos.

eficient: nu pot convinge, clarifica, nu pot urla necesitatea înțelegerii, nu pot desface strânsoarea durerii. În schimb, argumentele ei fac altceva: prin citarea (*după* ce Creon i-a ordonat să nu mai vorbească) soției lui Intaphrenes, Antigona abate atenția de la ea şi o atrage asupra lui Creon – îl pune pe Creon la încercare. Darius este milos, oferă o alternativă, dar Creon este de piatră şi rezolvă totul prin violență: el nu este Darius.

Dewald şi Kitzinger consideră că, în această scenă, Antigona se află cumva dincolo de puterea ei de înțelegere. A compara un frate existent cu un soț şi cu nişte copii pe care şi-i poate doar imagina înseamnă a trece dincolo de propria experiență şi a fi obligată să facă un raționament defectuos. Asta, susțin cei doi, arată cât de fanatică a devenit ea. Încercând să găsească o cale de a-i convinge pe ceilalți să fie de partea ei, împinge totul la extrem şi, în final, logosul o trădează: ceea ce spune nu mai are sens. Din punctul meu de vedere, limbajul straniu al Antigonei din final nu marchează eşecul său, ci puterea pe care o are. Este felul ei de a-l trage pe sfoară pe Creon; pe ocolite, reuşeşte să-l acuze în față de insuficiență şi de nedreptate. Poate că moare pentru cauza ei, dar reuşeşte să-şi pledeze cazul. Prin citarea legii fratelui de neînlocuit, ea arată că problema reală în discuție nu este – în ciuda a ceea ce cred Hegel şi Lacan – ceea ce pare ea să spună, adică unicitatea fratelui ei de neînlocuit, ci o chestiune politică mai largă. Altfel spus, prin citarea soției lui Intaphrenes, legea îi cere Antigonei să intervină în politicile lamentării (prima aluzie), creează tensiuni între familia naturală şi cea conjugală (a doua aluzie) şi face evidentă pentru toți incapacitatea lui Creon de a îndeplini standardele guvernării fixate de Darius (a treia aluzie).

Această perspectivă răstoarnă convergența remarcabilă de puncte de vedere ale celor care iau bocetul Antigonei în serios: toți îl consideră o amenințare pentru politic – bine-venită, pentru unii, sau nepotrivită, pentru alții. Pentru Hegel, bocetul Antigonei este o expresie a devotamentului periculos de destabilizant, dar admirabil al unei surori față de propriul frate. Pentru antiumanistul Lacan, este expresia unei dorințe pur monstruoase, aflate dincolo de politic, care poate distruge întregul câmp economic. Pentru Slavoj Žižek, este un „nu" total, absolut, adresat puterii politice a lui Creon. În acelaşi timp, umaniştii mortalişti o prețuiesc pe Antigona pentru viziunea ei anti- sau postpolitică. Ei văd în ea o femeie care trece dincolo de politic pentru a-şi plânge fratele; ea este simbolul finitudinii care, în viziunea umaniştilor mortalişti, ne-ar defini pe toți, finitudine plecând de la care speră să fondeze o nouă etică a egalității. Astfel, toate interpretările umaniste (etice) şi antiumaniste (monstruoase, totalitare) o plasează pe Antigona dincolo sau deasupra politicii. Dar este suficient să priveşti cu atenție pentru a vedea singura posibilitate pe care toate aceste variante consimt să o excludă: cea a interpretării bocetului Antigonei în context istoric, adică cea în care Antigona este actor politic[51].

51 Ideea că Antigona se comportă politic îi aparține lui Mary Dietz („Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking", în *Political Theory*, vol. 13, nr. 1, 1985, pp. 19-37), dar

Semnificația morții Antigonei

Bocetul Antigonei, parte a luptei ei politice cu Creon, poate fi înțeles și în termenii unei moșteniri pe care vrea s-o lase după moarte. Prin discursul său, Antigona își concepe faptele pentru posteritate. Totuși, pentru Jacques Lacan, Antigona este remarcabilă pentru că este *ne*preocupată de posteritate. Asta înseamnă să mori în mod conștient, spune Lacan, Oedip fiind cel care o influențează în această direcție: „[Oedip] nu moare ca toată lumea, adică accidental; el moare cu adevărat, într-un fel prin care își anulează ființa.“ Se extrage pe sine „din ordinea lumii. Este un gest frumos, cum spune madrigalul, de două ori mai frumos datorită frumuseții lui.“[52] Moartea frumoasă care nu lasă nicio urmă, specifică imaginarului antiumanist lacanian, întoarce pe dos moartea frumoasă a eroilor homerici – caracterizată de Jean Pierre Vernant –, unde totul este despre lăsarea unei urme, despre o poveste care să-i inspire continuu pe alții[53]. Prin opoziție, moartea frumoasă în viziunea lui Lacan implică o mântuire strigătoare la cer. Corpul lui Oedip dispare, locul îngropării sale este necunoscut și nemarcat, fetele sale plâng faptul că fără un cadavru și fără un mormânt nu-și pot jeli cum se cuvine pierderea. Pentru Lacan, dispariția lui Oedip este parte integrantă din perfecțiunea specifică mortalității. Cadavrul și mormântul îi determină pe supraviețuitori mai mult să eludeze decât să descopere (lipsa de) semnificația morții. Prin urmare, dispariția corpului nu împiedică doliul, ci este condiția singurei lamentări adevărate, cea care nu încearcă să ocolească esența mortalității.

Cu toate acestea, perspectiva lui Lacan nu se potrivește cu Antigona, pentru că ea încearcă, prin bocetul său, să construiască sau să găsească o semnificație în momentul mortalității. Lacan ignoră eforturile ei de construire a unei semnificații și consideră că nu este interesată de o problemă care poate fi ușor identificată: caracterul de citat pe care îl are discursul final al Antigonei. Poate că încearcă să-i protejeze puritatea, dar, procedând astfel, îi ascunde convingerile politice. Accentul pe care Lacan îl pune pe dorința ei monstruoasă eludează limbajul și argumentația Antigonei. Loraux, un critic al interpretării lacaniene, nu reușește decât să ofere o altă variantă a

---

a fost lansată în contextul unei interpretări diferite a piesei, și cu o concepție diferită despre politic, cu scopul de a critica maternalismul promovat de Jean Bethke Elshtain („Antigone's Daughters“, *democracy*, vol. 2, nr. 1, 1982, pp. 46-59. Peste douăzeci de ani, mie mi se pare că maternalismul a devenit coada, iar câinele este acum umanismul.

52 Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, 1959-1960, ed. de Jacques-Alain Miller, trans. Dennis Porter, New York, Norton, 1997, p. 306.

53 Jean Pierre Vernant, „A «Beautiful Death» And the Disfigured Corpse in Homeric Epic“, în *Mortals and Immortals: Collected Essays*, Princeton, NJ, Princeton Univ. Press, 1991.

aceluiaşi lucru atunci când pune accent pe durerea exprimată fără cuvinte [*extralinguistic*] şi consideră că tragedia este antipolitică. Aici se potrivesc foarte bine Lacan şi Loraux: un antiumanist şi o umanistă, aflaţi amândoi în căutarea pasiunii, a dorinţei sau a durerii rezultate din întâlnirea cu moartea (o întâlnire care, pentru Lacan, ne face monstruoşi, iar pentru Loraux, umani în mod universal) care, după cum susţin amândoi, este ţinută la distanţă de construcţiile politice obişnuite ale dorinţei de satisfacţie numite „exploatarea bunurilor“ de Lacan şi „logosul cetăţii“ de Loraux.

Poate că Lacan nu a văzut că descoperirea unei semnificaţii este scopul esenţial al bocetului Antigonei, dar Creon a observat cu siguranţă. Din acest motiv o întrerupe el: conştientizarea faptului că bocetul ei este – cu tot respectul pentru Lacan – o căutare a nemuririi, un efort de a păstra semnificaţia şi importanţa acţiunii sale în opoziţie cu eforturile lui Creon de a proceda în aceeaşi direcţie. Creon vrea să o priveze pe Antigona de nemurire; vrea ca ea să moară în linişte, departe de cetate şi fără ostentaţie. Dar Antigona are nevoie de cor pentru a-şi putea spune povestea aşa cum vrea. Bocetul ei este parte din lupta [*agon*] ei cu Creon. Încearcă să convingă că este la fel ca Niobe, zeiţa care se plânge neîncetat până se transformă în stâncă. Corul râde de ea. A depăşit limita? Antigona răspunde: dar soţia lui Intaphrenes? Ea este om, şi totuşi se plânge fără încetare. Această variantă este primită mai bine de cor, dar nu şi de Creon.

Creon consideră că stabilirea ultimă a semnificaţiei este dreptul său. Asta îl determină să acţioneze în toate privinţele: încercarea de a deţine puterea de a defini (cine este prieten, cine este duşman?) şi de a controla diseminarea semnificaţiei („urmează exact ordinele mele“, îi spune el corului). Faptul că Creon va încerca să controleze nu doar ce spune Antigona, ci, într-un sens mai larg, puterea limbajului ei, este întărit de primul schimb de replici dintre cei doi, atunci când Creon îi cere Antigonei să răspundă acuzaţiilor străjerului care afirmase că încălcase legea: „Tu, să-mi spui direct, *fără vorbe multe* – ştiai că un ordin interzisese asta?“ (s.a.).

Antigona reuşeşte până la urmă să ţină câteva discursuri lungi, dar nu stă în puterea ei să garanteze semnificaţia propriei morţi. Pentru lacanieni, ea este sinucigaşul revoluţionar, un subiect eroic al morţii conştiente; pentru câţiva teoreticieni politici sau feminişti, este un apărător antietatist al valorilor sferei private (Jean Bethke Elshtain); pentru alţii, o eroină publică (Mary G. Dietz, Costas Douzinas)[54]. Din perspectiva lui Butler, Antigona structurează relaţiile de rudenie aşa cum vor fi înţelese ele; dar, pentru Lee Edelman, Antigona manifestă o

54 Jean Bethke Elshtain, „Antigone's Daughters“, pp. 53-59; Costas Douzinas and Ronnie Warrington, „Antigone's Law: A Geneaology of Jurisprudence“, în *Politics, Postmodernity, and Critical Legal Studies: The Legality of the Contingent*, ed. Costas Douzinas, Peter Goodrich şi Yifat Hachamovitch, New York, Routledge, 1994), pp. 187-225; Mary G. Dietz, „Citizenship“, pp. 28-30.

adevărată antipatie în sine față de relațiile de rudenie care puneau accent pe copil[55]. Toate aceste puncte de vedere sunt contestabile pentru că nu au fost luate măsurile de precauție necesare, dar și pentru că pasiunea Antigonei pare să se refere mereu la anumite aspecte de care adepții săi sunt și ei destul de pasionați.

Valorificarea intervalului

Am susținut, în opoziție cu cei care o consideră pe Antigona reprezentativă pentru umanismul extrapolitic sau pentru mortalismul monstruos, că bocetul și moartea ei sunt acțiuni politice. Am susținut, în opoziție cu cei care consideră lamentarea o formă a umanismului universal al sunetului nearticulat și al plânsului, că bocetul Antigonei este o intervenție care ține de partizanatul politic. Cu toate acestea, chiar dacă vorbele Antigonei sunt politice, nu înseamnă că pretenția mortalist-umanistă – conform căreia lamentația identifică sau pune în scenă o calitate împărtășită în comun de toți oamenii care eludează politica și care poate servi ca fundament pentru construirea unei noi (post)politici sau a unei noi etici – nu poate rămâne în picioare. La fel ca un fluier de dresaj, sunetele plânsului lamentat pot ajunge la ascultători într-un registru diferit față de cuvinte și ne pot atrage într-un universalism extrapolitic, chiar și atunci când cuvintele care comunică mâhnire ne conduc spre partizanat politic sau ne îndreaptă spre consens. Dar fonemul și logosul nu sunt atât de ușor de deosebit cum pare a spune această obiecție. Parodia, imitarea și citarea presupun nu doar repetarea cuvintelor, ci și o anumită intonație și o anumită inflexiune a vocii. Asta înseamnă că deosebirea analitică a fonemului de logos, deși utilă, ne păcălește să gândim fonemul și logosul ca rațiuni paralele și distincte, sau să considerăm logosul ca epifenomen al adevăratului registru uman al fonemului. Dacă, în schimb, fonemul și logosul se animă și se întrerup unul pe altul?

Atunci când Loraux asociază sunetele doliului cu lamentările femeilor marginalizate, ea pare să discrediteze sunetele și lamentarea, sau cel puțin să se axeze pe aspectele neexprimate prin cuvinte [*wordless*] ale lamentării. Dar studiul ei despre sunetele lamentației, *La Voix endeuillée*, pune accent pe un proces mult mai agonistic, în care fonemul se transformă în logos, nu îl distruge. Spre exemplu, ea arată că numele Ajax este un omonim; numele eroului provine atât dintr-un cuvânt cu sens, *alas*, cât și dintr-un sunet onomatopeic al lamentării, *aiai*, idee punctată subtil în piesa lui Sofocle de corul mateloților, atunci când aceștia spun „Ajax al numelui îndoliat". În altă parte, Loraux are o idee similară. Ea consideră că trecerea de la cuvântul cetății – *aei* sau

55 Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham, NC, Duke Univ. Press, 2004.

„întotdeauna“, care conotează oraşul etern al lui Pericle, pentru care merită să mori – la plânsul celui care se lamentează, *aiai*, este, în fapt, o înlocuire a semnificaţiei cu sunetul şi a politicii – pe care ea o consideră sfera sensului – cu o luptă antipolitică cu aporiile semnificaţiei. Dar dacă fonemul poate erupe în logos, de ce nu ar putea şi logosul să erupă în fonem. Dacă *aiai*-ul lamentării îşi face loc prin *aei*-ul cetăţii, atunci cei care ascultă nu ar putea să audă *aei*-ul cetăţii în sunetul *aiai*-ului lamentării? Dacă civicul „întotdeauna“ este fisurat de plânsul universal, nu este posibil ca plânsul universal să fie fisurat de civicul „întotdeauna“? Desluşind lamentarea în numele lui Ajax, putem în acelaşi timp să-i desluşim numele în strigătele de lamentare. Fiecare este urma celuilalt. Politicul poate fi fisurat de umanismul mortalist, dar acesta este fisurat de politic în aceeaşi măsură.

În *For More Than One Voice*, Adriana Cavarero deconstruieşte opoziţia binară fonem/logos şi arată cum fonemul nu doar subminează logosul din exterior, ci îl şi animă, din interior[56]. Cavarero observă, atât la Platon, cât şi în alte părţi, că logosul denunţă dependenţa de voce şi se pretinde superior pentru că este imaterial, abstract, anticorporal. Am putea să găsim şi alte argumente, din moment ce logosul are şi alte strategii. El neutralizează sau îşi apropriază fonemul nu doar prin denunţarea faptului că acesta nu este altceva decât voce (nonsens, zgomot), ci şi prin atragerea lui în categoria sensului, ca atunci când fonemul ia forma onomatopeei care îmbină sunetul şi cuvântul într-o unitate indecidabilă şi şterge diferenţa dintre simbolic (studiat de semantică) şi semiotic (studiat de fonologie). Un exemplu grăitor este tragicul *aie*/*aiai* – despre care vorbeşte Loraux –, cu conotaţiile lui care trimit la „pentru totdeauna“ şi la „întotdeauna“, dar şi la sunetul specific durerii. Dar Loraux şi Cavarero se despart într-un punct important: dacă analizăm în spiritul disputei dintre Goethe şi Lacan, Loraux vede în plâns egalitatea universală (prima lege a Antigonei, cea favorizată de Goethe); Cavalero vede singularitatea (a doua lege a Antigonei, cea favorizată de Lacan).

În *Eseu despre originile limbilor*, Rousseau preţuieşte onomatopeea pentru că acel cuvânt care sună ca ceea ce defineşte este protejat de două ori de alienarea de care filosoful se teme că există în limbaj şi în scrieri. Dar ceea ce pentru Rousseau este un semn al prezenţei, pentru Cavarero este o capacitate de ruptură din cauza *corporalităţii* vocii. Emanaţiile corporale ale vocii, precum plânsetele Antigonei – „ca o pasăre în faţa unui cuib gol“ – produc înstrăinarea [*alienness*] în loc să

56 Adriana Cavarero, *For More Than One Voice: Toward A Philosophy of Vocal Expression*, Stanford, CA, Stanford Univ. Press, 2005. Accentul pe voce pus de Cavarero riscă să ne aducă înapoi în metafizica prezenţei criticată de Derrida. O rezolvare ar putea fi, aşa cum procedez eu aici, considerarea vocii atât ca element corporal, cât şi extracorporal, ca o marcă a resturilor, atât ale logosului, cât şi ale lamentaţiei. Rezolvarea lui Cavarero constă în localizarea acestei presupuse treceri în prezenţă în registrul intersubiectivităţii, nu în cel al ontologiei.

ne ferească de ea. Chiar şi acolo unde logosul pare să îşi impună hegemonia, abstractizând raţiunea dincolo de corp şi ţinând cont de fonem prin mijloacele onomatopeei, ale nonsensului etc., acesta rămâne, spune Cavarero, dependent de o voce nesupusă, care este propriul registru străin, materialitatea lui încorporată, suplimentul lui indeterminat: diferanţa [*différance*] lui. Pe scurt, ceea ce pentru Loraux sunt schimburi între fonem şi logos (chiar şi atunci când îl caracterizează pe primul ca tulburându-l pe al doilea), pentru Cavarero sunt semne ale unei înlocuiri mutuale prin care fonemul şi logosul sunt amândouă animate şi subminate.

Jacques Rancière pune problema într-un mod asemănător, dar dintr-o perspectivă mult mai agonică, mai ales atunci când poziţionează fonemul în interiorul situaţiei politice, şi nu înaintea sau în afara acesteia[57]. Rancière nu leagă logosul de politic şi fonemul de antipolitic, aşa cum procedează Loraux, şi nici nu consideră că se află în acelaşi loc, aşa cum crede Cavarero. În schimb, el insistă asupra faptului că acestea sunt două tipuri de sunet deosebite de o împărţire politică a sensibilului: „Simpla opoziţie între animalele logice şi cele fonice nu este în niciun caz fundamentul pe care se bazează politicul. Această împărţire este […] una dintre mizele disputei care instituie politicul […]. Politicul există tocmai din cauză că logosul nu este doar discurs, tocmai din cauză că el este legat indisolubil de valoarea acordată acestui discurs: valoarea prin care emisia sonoră este înţeleasă ca discurs capabil de a enunţa ca atare, în timp ce alte emisii sunt înţelese ca simple zgomote care indică plăcere sau durere, consens sau revoltă“ (*D*, pp. 22-23). „Fonem“ este numele emisiilor sonore ale excluşilor, iar „logos“ este numele pretins de insideri pentru propriile sunete. Atunci când sunt în căutarea egalităţii, actorii politici ai lui Rancière îşi însuşesc logosul care îi exclude. Aceştia nu pretind că au ceva în comun cu opresorii lor, ca muritori, ci încearcă să fie capabili să spună că „din «muritori» trebuie să devină «oameni»“ (*D*, p. 25). şi pun în scenă dezacordul folosind aceleaşi tactici pe care le foloseşte Antigona în bocetul ei: parodia, imitarea şi citarea[58].

Parodia, imitarea şi citarea sunt posibile datorită caracterului excesiv al limbajului [*excessiveness*], pe care Rancière îl numeşte „literaritatea“ sa, cea pe care o îmblânzim prin figuri de stil ca onomatopeea, care are capacitatea de a numi acest caracter excesiv şi de a-i oferi o funcţie[59]. Dar disidenţii pun în mişcare acest caracter excesiv

57 Jacques Rancière, *Dis-Agreement: Politics and Philosophy*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999 (citat în continuare în text ca D).
58 Felul în care ea exploatează citarea îi pune probabil o problemă lui Phillipe Nonet, care critică aspru istoria citaţională a Antigonei. Pentru o critică extraordinară a lui Nonet, din acest punct de vedere, vezi Adam Sitze, „What is a Citation?“, în *Law, Culture and Humanities*, vol. 2, 2006, p. 349.
59 Despre literaritate la Rancière, vezi *The Flesh of Words: The Politics of Writing*, Stanford, CA, Stanford Univ. Press, 2004, pp. 103-111. Vezi, de asemenea, Samuel Chambers, „The Politics of Literarity“, în *Theory and Event,* vol. 8, nr. 31, 2005, pp. 1-21.

într-un mod diferit, încercând să întrerupă ordinea dominantă, pe care Rancière o numeşte ordinea poliţienească. Este straniu că folosirea unui asemenea exces sau a unei asemenea literarităţi, alături de parodie, imitare şi citare, este atât de evidentă în bocetul Antigonei, un discurs triplu aluziv (excesiv în cele trei aluzii ale sale), dar, în acelaşi timp, un discurs al suferinţei (excesiv în emoţiile sale) şi o problemă crucială [*crux*] (excesivă faţă de text, care este suspectat de inautenticitate) care, ca toate problemele cruciale, este foarte apreciată de critici[60].

La fel ca Lacan, Rancière este atras de discursul scandalos. Dar acolo unde Lacan vede în discursul ofensiv al Antigonei „sugestia scandalului", pentru că puritatea discursului sugerează atingerea punctului terminus al dorinţei, Rancière consideră că scandalul se află în pătrunderea contaminată, mimetică, înşelătoare a vorbitorului în logos. După cum spune Rancière, criticându-l pe Habermas, scandalul este politic pentru că: „Predilecţia politicului faţă de dialog are legătură mai mult cu heterologia literară, cu enunţurile furate şi apoi returnate autorilor […] decât, aşa cum se spune de obicei, cu situaţia ideală a dialogului" (*D*, p. 59).

A fura din limbajul dominant înseamnă a te angaja în imitare pură. Avem oare în faţă o situaţie fără ieşire, aşa cum pare să susţină Žižek atunci când distinge, în analiza lui Donald Pease, „aspectul radical al actului etic al Antigonei şi o reconfigurare pur şi simplu performativă a poziţiei sociale simbolice a cuiva"? O asemenea „configurare marginală a discursului predominant va rămâne, fără îndoială, în interiorul ordinii sociale care nu va face altceva decât să se reorganizeze", spune Pease în sprijinul lui Lacan şi Žižek[61]. Dar mai există o variantă: o Antigona cu adevărat politică (mai mult decât etică şi/sau monstruoasă) care scapă din capcana radicalitate versus complicitate prin practicarea unei imitări cu ajutorul căreia se autodepăşeşte: „Prin transgresiune", actorii politici ai lui Rancière „află că şi ei, la fel ca toate fiinţele care vorbesc, au capacitatea de a vorbi"[62]

60 Despre relaţia dintre problema crucială [crux] şi cruce [the cross], vezi Jeffrey Masten, „The Passion of the Crux: Rhetorics of Shakespearean Editing", prezentat la congresul Shakespeare Association of America, Washington, D.C., 9-11 aprilie, 2009.

61 Donald Pease, *The New American Exceptionalism*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2009, p. 199. Rancière vede asta ca pe o repetiţie, dar cu o diferenţă: confruntaţi cu refuzul patricienilor de a le oferi dreptul de a vorbi şi de a avea revendicări, plebeii „execută o serie de acte de limbaj care le imită pe cele ale patricienilor; ei pronunţă imprecaţii şi apoteoze; îl deleagă pe unul dintre ei să meargă şi să consulte oracolele lor; îşi stabilesc proprii reprezentanţi reiniţiindu-i. Într-un cuvânt, se comportă ca şi cum ar fi persoane cu nume" (D 24). Despre copierea cuiva ca act politic, vezi şi studiul meu, *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*, Princeton, NJ, Princeton Univ. Press, 2009, pp. 40-64.

62 Există nişte nepotriviri între teoria democratică a lui Rancière şi cea a lui Hannah Arendt, dar descrierea rancièriană a acţiunii plebeilor seamănă izbitor cu un nou fel de a interpreta teoria lui Arendt cu privire la frenezia primilor coloniştii englezi din Lumea Nouă de a face totul împreună. Poate fi aceasta o formă de imitaţie prin care coloniştii au putut să simtă o libertate rezervată până atunci doar pentru alţii? Arendt nu i-ar spune imitaţie, dar s-ar putea dovedi util să regândim exemplul dat de ea în termenii lui Rancière. Pentru mai multe despre Rancière şi Arendt, vezi Jason Frank, *Constituent Moments*, Durham, NC, Duke Univ. Press, 2010.

(*D*, p. 24). Din moment ce eforturile lui Rancière sunt canalizate în direcția schimbării ordinii dominante, el încearcă să ne îndrepte către problema succesului sau a eşecului în chestiunea schimbării domeniului actual al sensibilului. Dar uneori avem alt scop – să trăim altfel[63]. Dacă acțiunile prin care ne exprimăm dezacordul nu îşi ating scopul, în termeni instrumentali, acestea pot fi considerate în continuare un succes, pentru că, prin asemenea acțiuni, egalitatea este pusă în scenă şi experimentată. Aşa cum ar zice Butler, „prin întrebare, prin petiție, am devenit deja altcineva" (*PL*, p. 44). Această posibilitate este inerentă în caracterul excesiv al limbajului, în iterabilitatea [*iterability*] acestuia; în opoziție cu Žižek, Butler arată că legea fratelui de neînlocuit nu constă într-o bâiguire repetată a numelui acestuia, ci într-o poziție de rudenie ocupată de mai mult de unul (*AC*, p. 68).

Politicul este pentru Rancière o luptă între dezacord şi consens, care oferă perspectiva din care pot fi criticați Edmund Burke şi Hannah Arendt în legătură cu opoziția pe care aceştia o trasează între drepturile omului şi drepturile cetățeanului. Despre drepturile omului se spune că ar fi fără conținut, iar drepturile cetățeanului nu sunt niciodată suficient de complete pentru a satisface pretențiile de egalitate ale celor care nu au un stat. Rancière îi critică pe Burke şi Arendt pentru ceea ce el numeşte alegerea forțată între identitatea universală a omului/muritorului şi identitatea civică a cetățeanului. În locul acestei opțiuni, susține Rancière, există o a treia cale prin care putem acționa în „spațiul dintre cele două identități", folosind parodia, imitarea şi citarea. În mod evident, aceste dispozitive retorice interstițiale funcționează ele însele în spațiul dintre serios şi comic, în cel dintre calitățile interne şi cele externe ale limbajului, permițându-le actorilor democratici să reconfigureze repartizarea în categorii precum public şi privat, universal şi individual, muritor şi cetățean. Acest lucru este necesar întotdeauna pentru că până şi universalul, consideră Rancière, „este privatizat permanent de logica menținerii ordinii"[64].

Timp de secole, criticii au interpretat-o pe Antigona ca îmbrățişând o identitate sau alta – spre exemplu, bunurile (familiale) private versus bunurile (polisului) publice. Alții, precum Lacan, au considerat-o un personaj anti-identitar care reprezintă dorința adevărată

63 Despre a trăi altfel ca punere în scenă a libertății, vezi Tully, *Public Philosophy in a New Key*, vol. 1, p. 128.

64 Jacques Rancière, *Hatred of Democracy*, trans. Steve Corcoran, New York, Verso, 2007, pp. 61-62. Perspectiva lui Rancière asupra lui Burke şi Arendt oferă o critică diferită față de cea a lui Zygmunt Baumann, care afirmă că dacă universalitatea şi particularitatea sunt singurele noastre opțiuni, atunci avem o problemă: „chiar dacă valorile universale oferă un medicament rezonabil împotriva impertinenței opresive a refulării provinciale înguste, iar autonomia comunităților oferă un tonic plăcut din punct de vedere emoțional împotriva asprimii distante a universalistului, fiecare medicament, atunci când este luat prea des, devine otravă" (*Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford, Blackwell, 1995, p. 181, citat în Kimberley Hutchings, „Moral Deliberation and Political Judgment", în *Theory Culture, and Society*, vol. 14, 1997, p. 131).

care trece dincolo şi destabilizează toate identităţile. Dar ideea lui Rancière de a „valorifica intervalele“ ne provoacă să vedem că Antigona posedă două identităţi, al căror conflict este pus în scenă aici – lamentarea centrată pe polis a lui Pericle şi lamentările femeilor scoase în afara legii polisului în secolul al V-lea –, şi apoi să valorificăm intervalele dintre ele. Mai întâi, ea performează riturile acceptate pentru Eteocles, în deplină concordanţă cu exigenţele logocentrice ale polisului cu privire la înmormântare. Apoi, mai târziu, când boceşte şi cere răzbunare lângă corpul celuilalt frate al său, Polinike, ea îndeplineşte lamentările aşa cum se cuvine, în conformitate cu legile polisului secolului al V-lea: Antigona boceşte în plină zi şi cere răzbunare cu glas tare. În final, în cea de-a treia şi ultima ei performare a lamentării, Antigona boceşte pentru ea însăşi, mai precis, procedează exact ca actorii politici ai lui Rancière atunci când acţionează în intervalul dintre cele două identităţi a căror logică opoziţională ar fi putut să-i încremenească. Bocetul ei nu este conform formei aşteptate, dar nici nu o încalcă pur şi simplu. În schimb, ea parodiază, imită, ridiculizează şi citează poveştile, figurile şi limbajul celor puternici, strecurând propriile puncte de vedere în discursul lor, fără să le absolutizeze, aşa cum susţine Žižek, şi fără să îşi piardă capacitatea de a crea sens, aşa cum încearcă să arate Dewald şi Kitzinger.

Dacă Antigona pune în scenă dezacordul lucrând cu materialul oferit de oraşul consensului, atunci o putem vedea acum acţionând în intervalul dintre lamentare şi logos, singularitate şi egalitate, dintre *aiai*-ul tragediei şi *aei*-ul cetăţii, într-un efort de a oferi un nou tip de sens[65]. Ea suferă pentru asta, dar nu este definită de suferinţa ei. Ea moare, dar nu este definită de mortalitatea ei. Atunci când Nietzsche o descrie în termenii natalităţii [*as natal*], el pune accentul pe alte aspecte ale caracterului ei şi ne provoacă să vedem în ea, poate, un (post)umanism diferit de noul umanism mortalist care se dezvoltă astăzi, adeseori în numele ei. Urmând exemplul lui Nietzsche, am putea vedea că această tragedie nu doar că oferă remedii pentru lumea noastră profund politică şi conflictuală în care am avea nevoie de etica extrapolitică a umanismului mortalist: în Antigona găsim, de fapt, elemente ale unui umanism agonistic care acţionează în intervalul dintre cuvânt şi plâns, natalitate şi mortalitate, egalitate şi singularitate şi („ca o pasăre în faţa unui cuib gol“) dintre uman şi animal.

„Valorificarea intervalului“ este totodată o bună modalitate de a răspunde interpretărilor filosofice ale *Antigonei*, care, de-a lungul istoriei, l-au considerat pe Sofocle atât un protagonist al umanismului, cât şi al antiumanismului. Putem spune că Antigona ne determină să „acţionăm în intervalul“ dintre cele două şi, astfel, să dezvoltăm un

65 În opoziţie cu argumentaţia mea din „Antigone's Lament, Creon's Grief“, care interpretează piesa doar în context istoric şi unde am susţinut că Antigona reprezintă singularitatea, aici consider că ea acţionează în spaţiile dintre diferitele diviziuni politice.

umanism agonistic care ar putea să răspundă dorinței exprimate din când în când de Loraux cu privire la o politică aflată dincolo de logica binară care îi afectează adeseori analiza: nici o politică a polisului, nici o antipolitică tragică a umanismului mortalist. „Dacă termenul «politic» ar avea mai mult de o semnificație?“[66], se întreabă Loraux, exprimându-și exasperarea că o astfel de politică este doar imaginată. Dar nicio politică nu poate fi reală *fără* să fie imaginată.

Patru femei și o înmormântare

Cindy Sheehan, așa-numita „mamă pacifistă“, a fost asociată adeseori cu Antigona în presa populară, precum și în cea academică. Donald Pease o numește „ruda Antigonei“. Jan Hartman o numește „Antigona americană“[67]. Scopul comparației este politic, pentru a înnobila anumiți disidenți, pentru a-i clasiciza și pentru a conferi grandoarea clasică unor anumite evenimente aparent nesemnificative din epoca noastră. Dar scopul politic este, într-o anumită măsură, subminat de asemenea clasicizări, care lasă impresia că durerea la care face trimitere mama îndoliată de acum este aceeași durere ca cea simțită de spectatorii teatrului tragic din secolul al V-lea î.H. Astfel, durerea maternă este universalizată atât ca spațiu, cât și ca intensitate: ea este un lucru unitar cu care este familiarizată toată lumea și se întinde în timp până în secolul al V-lea. Acest lucru transformă conflictele agonistice ale politicii în umanismul mortalist criticat aici pentru că îndepărtează eticul de politică. Rancière reușește să nu cadă pradă acestei devieri și afirmă că „turnura etică nu este o necesitate istorică“[68]. Dată fiind natura anistorică a clasicizării, este la fel de important să spunem că turnura etică nu este nici măcar o necesitate anistorică și că puțină atenție la specificitatea istorică și politică ne poate ajuta să ignorăm umanismul centrat pe doliu și plasat în afara timpului, pe care piesa lui Sofocle ne determină să-l politizăm. În concluzie, încercând să

66 Loraux, „Essay on Amnesty“, p. 93.
67 Jan Hartman, „Cindy Sheehan: «American Antigone»“, în *CommonDreams.org*, 18 august 2005.
68 Eticul, spune Rancière, distruge diviziunea constitutivă pentru politic (deși, trebuie să spunem, această diviziune este descrisă de el în moduri diferite, ca „separația între lege și fapt“ sau ca „forma clasică a conflictului politic“ care opune mai multe «persoane» într-una singură“) („The Ethical Turn of Aesthetics and Politics“, *Critical Horizons*, vol. 7, nr. 1, 2006, p. 6). Trecând tragedia din domeniul politic în cel etic cu mijloacele umanismului mortalist, W. Geoffrey Arnott („Realism in the Ion: Response to Lee“, în *Tragedy and the Tragic*, ed. de M. S. Silk, Oxford, Oxford Univ. Press, 2003, pp. 110-118) consideră că punctul central al lui *Ion* de Euripide nu este reprezentat de conflictele sale, ci de „forța tragică a suferinței Creusei“, care, spune el, nu este deloc minimalizată de „sfârșitul fericit“ al piesei (p. 110-111). Demetra Kasimis demască abil argumentele recurente care spun din nou și din nou că *Ion* se termină fericit, în *Drawing the Boundaries of Democracy: Immigrants and Citizens in Ancient Greek Contexts*, teză de doctorat, Northwestern University, Political Science, 2010.

construiesc această clasicizare într-un mod diferit, mă întorc atât la Antigona, cât şi la soția lui Intaphrenes pentru a trasa câteva caracteristici pe care le au femeile ca Sheehan ca mame îndoliate disidente.

Spre deosebire de Sheehan – descrisă în media populară ca o mamă a cărei acțiune politică este aprinsă de pierdere –, Lila Lipscomb este descrisă în filmul lui Michael Moore, *Fahrenheit 9/11*, ca o mamă îndoliată a cărei acțiune este anulată de pierdere. O femeie aflată în suferință, Lipscomb seamănă mai mult cu soția lui Intaphrenes decât cu Antigona. După ce fiul ei moare în al doilea război din Irak, aceasta decide să se ducă la Casa Albă pentru a căuta, spune ea, un loc în care să-şi exprime furia, nu o oportunitate pentru activism politic. Dar, în drum spre Casa Albă, se întâmplă ceva, şi astfel avem ocazia să vedem puterea şi limitele umanismului mortalist.

În Lafayette Park, Lipscomb are o întâlnire neobişnuită cu o protestatară dintr-o magherniță [*stall protestor*], o femeie al cărei adăpost de carton este decorat cu fotografii ale unor copii morți şi care îl acuză pe Bush pentru viețile pierdute în Spania. În timp ce femeia îşi face cunoscute acuzațiile, Lipscomb dă din cap pentru a-şi arăta empatia şi murmură: „Da, [şi] fiul meu.“[69] Stephen White ar putea observa cu succes cum finitudinea pe care o împărtăşesc le aduce pe aceste femei împreună, reluând astfel legătura improbabilă dintre Priam şi Ahile adusă în scenă de umanismul mortalist. Dar, la fel ca în acea scenă din Homer, părțile de aici se îndepărtează încet una de cealaltă. Cele două părți sunt curând întrerupte de o a treia, o femeie cu aspect conservator care dă din întâmplare peste această scenă şi îi pune la îndoială autenticitatea. Are vreun sens totul? „E o regie“, spune ea de dragul camerei. În timp ce o contrazice pe protestatara din magherniță şi respinge lamentarea lui Lipscomb, mai întâi cu neîncredere („Da, pe bune? şi unde a murit?“) şi apoi printr-o combatere crudă a dovezilor care ar fi trebuit să conducă la autentificarea faptului („Karbala, 2 aprilie“), folosindu-se de egalitatea rece, neo-pericleană: „Au mai fost acolo o grămadă de oameni.“ Această bagatelizare deloc neadevărată (dar nu doar adevărată) a pierderii singulare suferite de Lipscomb o reduce pe aceasta la tăcere şi o îndepărtează de această scenă a unei potențiale treziri politice. Ea lasă deoparte urâtul conflict, renunță la proaspăta solidaritate cu femeia din magherniță şi se îndreaptă spre Casa Albă. Singură şi departe de cele două femei politizate şi axate pe egalitate din Lafayette Park (protestatara din magherniță vorbeşte în numele celor morți, femeia conservatoare respinge interesul lui Lipscomb față de fiul său în dauna celorlalți), Lipscomb îşi reîndreaptă atenția asupra singurului său fiu: „Am nevoie de fiul meu. Doamne, e

69 *Farenheit 9/11*, DVD. Regia de Michael Moore, 2004, http://www.script-o-rama.com/movie_scripts/f/fahrenheit-911-script-transcript.html.

mai greu decât credeam că o să fie... să fiu aici. Dar, totodată, mă simt mai liberă [...] pentru că, în sfârşit, am un loc [...] în care să-mi pun toată durerea şi furia [...] şi să mă descarc."

În filmul lui Moore, Lipscomb este o femeie doborâtă de durere şi incapabilă de angajare politică. În viaţa reală, totuşi, Lipscomb i se alătură lui Sheehan în activismul ei politic şi fondează Gold Star Families for Peace. Dar Sheehan, şi nu Lipscomb, este cea înfăţişată în media populară ca o mamă îndoliată devenită activist radical prin moartea fiului ei. Împotrivindu-se efortului regimului politic de a instrumentaliza toate morţile militarilor în numele războiului în curs de desfăşurare din Irak, Sheehan este clasicizată, aşa cum era de aşteptat, încă o dată. Este adevărat, ea nu luptă pentru dreptul de a-şi îngropa fiul; înmormântarea acestuia nu este interzisă. Dar atunci când Sheehan ia poziţie în numele celui drag, mort acum, împotriva puterii non-apologetice a statului, ea aminteşte de Antigona.

Această comparaţie poate îmbogăţi modul în care o evaluăm pe Sheehan, care poate fi considerată ca acţionând în intervalul dintre diferitele identităţi atribuite disidenţilor. Atunci când, la fel ca soţia lui Intaphrenes, îşi aşază tabăra în faţa palatului (ranch-ul lui Bush din Crawford, Texas), Sheehan nu boceşte, nu îşi exprimă durerea verbal. Mai întâi, ea se exprimă într-un mod neautorizat oficial, redactând o scrisoare deschisă pentru Bush, în care cere o răspundere democratică pentru război, impune egalitatea cu Preşedintele – adresându-i-se cu „George" – şi nu îşi restrânge comunicarea la Preşedinte, ci publică scrisoarea într-un efort de a se adresa publicului din Statele Unite[70]. În al doilea rând, în loc să preia identitatea „Gold Star Mother" oferită celor care şi-au pierdut copiii în operaţiuni militare, Sheehan contribuie la fondarea, în 2005, a „Gold Star Families for Peace", o parodie pacifistă a organizaţiei oficiale pentru doliul matern. „Gold Star Families" preţuieşte pacea mai mult decât sacrificiul şi îi include pe toţi cei care se identifică drept membri de familie, şi nu doar pe „mame". În al treilea rând, Sheehan permite pierderii fiului său să o forţeze să se

70 Despre Sheehan, vezi Amy and David Goodman, Static: Government Liars, Media Cheerleaders, and the People Who Fight Back, New York, Hyperion, 2006, şi Donald Pease, „Antigone's Kin: From Abu Ghraib to Barack Obama", în *The New American Exceptionalism*. Despre Sheehan văzută ca Antigona, vezi şi Nicholas Powers, „Antigone Now", în The Independent, 8 decembrie 2005, p. 5; Richard Brookhiser, „Democracy Takes Root, Slowly, in Post-Saddam Iraq", în *The New York Observer*, 25 august, 2008, http://www.observer.com/node/37535; Marianne McDonald, „Translating Antigone: Staging Anti-Colonial Protests", în *CounterPunch*, 23 martie 2007, pp. 1-15; Carol Brouillet, „Listen, Ring, Scream – 100,000 Bells Toll", în *South Bay*, 28 octombrie 2005, http://www.indybay.org/newsitems/2005/10/28/17790201.php şi Anne Fernald, „Women Must Weep or Prepare for War", *Fernham*, 15 august 2005, http://fernham.blogspot.com/2005/08/women-must-weep-or-prepare-for-war.html. Pentru o poziţie în favoarea „intervenţiei postantigoniene" în practica doliului, cu referire la disidenţii politici, vezi interpretarea minunată a Virginiei Woolf făcută de Madelyn Detloff's, în *The Persistence of Modernism: Loss and Mourning in the Twentieth Century*, Cambridge, MA, Cambridge Univ. Press, 2009.

confrunte nu doar cu finitudinea morții, ci și cu pierderea *politică*; acest lucru se întâmplă după ce este arestată și i se iau amprentele: „Atunci m-a izbit enormitatea pierderii mele. Mi-am pierdut fiul. Mi-am pierdut drepturile garantate de *Primul Amendament*. Mi-am pierdut țara pe care o iubesc. Încotro se îndreaptă America? Am început să plâng de durere."[71] *Aiai*-ul mortalității se scurge în *aei*-ul cetății.

Dar Sheehan adoptă eticheta pe care i-o pune presa de „mamă pacifistă" [„*peace mom*"] (chiar își intitulează așa memoriile), mobilizând maternitatea în interesul păcii așa cum a făcut Lord Eames, și nu pentru a participa la reinstaurarea identităților heteronormative contestate. Este „mama pacifistă" o nouă poziție pe care o poate adopta subiectul, una prin intermediul căreia să putem acționa în intervale? Sau această etichetă o trimite pe Sheehan într-o poziție veche și indivizibilă a subiectului? Poate că Žižek are dreptate, iar jocul de du-te vino nu poate fi evitat acolo unde reiterarea parodică implică o repetare fără sfârșit, în special atunci când protagonistul poveștii nu este o eroină mitică, ci o persoană imperfectă care se implică sau este implicată în cauze importante, dezavuate apoi de giganții media și dovedite a fi mult mai puțin semnificative în comparație cu speranțele pe care noi toți le-am investit în ea (ca atunci când Sheehan este de acord cu Hugo Chávez și pare să cocheteze cu antisemitismul în critica ei la adresa războiului din Irak și profită de propria durere pentru a critica fără rezerve politica externă a Statelor Unite).

Dacă cea mai importantă întrebare este nu dacă Sheehan și Lipscomb sunt demne de clasicizare, ci care este efectul cultural-politic pe care îl are o asemenea clasicizare, atunci răspunsul critic este, cu siguranță, că o asemenea clasicizare înlocuiește exact politica pe care încearcă s-o înnobileze, conservând [*enshrining*] un tip de umanism fără diferențieri spațio-temporale care ocultează distincțiile pe care le postulează politica și tragedia. Dacă nu există diferențe între lacrimile unei mame, atunci înseamnă că această afirmație nu este un temei pentru politică, ci mai degrabă o problemă, pentru că politica postulează separarea, nu lipsa diferențelor. Oricum, această afirmație este contrazisă de faptul că atât doliul, cât și maternitatea sunt diferențiate intern. Doliul poate aduce dorință de răzbunare sau pacifism, maternitatea poate conduce la adorare sau la furie. Asemenea fisuri din interiorul doliului și al maternității sunt acoperite de figura iconică a mamei îndoliate, care se întemeiază pe un universalism construit indecidabil pe doliu și/sau pe maternitate, într-un mod care îi permite fiecăruia să-l suplinească pe celălalt și care creează o identitate naturalizată – mama îndoliată –, pusă la adăpost de orice formă de diferanță [*différance*]. Mama îndoliată, care posedă un fel de putere politică dezavuată, chiar dacă adeseori semnificativă, pe care doar un

71 Sheehan, Cindy, „A Capitol Offense", în *Los Angeles Times*, 3 februarie 2006, http://articles.latimes.com/2006/feb/03/opinion/oe-sheehan3?pg=2.

actor non-politic o poate avea, acționează în limitele unor identități ale căror intervale ar trebui regândite, conform lui Rancière, în numele unor alternative mai radicale.

Faptul că Antigona ar trebui să fie simbolul acestui simbol este extrem de semnificativ (calcă în picioare diferențele care îi stau în cale.) După cum știm, ea nu este mamă, iar discursul în care se lamentează asupra acestui fapt – făcându-l, totodată, extrem de clar – nu este un discurs etic, ci unul politic, care acționează în intervalele dintre diferitele identități identificate aici şi trimite la un umanism agonistic, nu mortalist. Divizat constitutiv, strâns legat de cele două legi ale Antigonei şi acționând în intervalele dintre doliu şi maternitate, umanismul agonistic promovează o politică natalistă/mortalistă a luptei, durerii şi conflictului, dar, totodată, a reciprocității, a plăcerii şi a grijii.

***

Acest eseu a fost scris cu ajutorul American Philosophical Society, American Bar Foundation, Northwestern University, Oxford University Center for Political Ideology şi Nuffield College. Mulțumiri audienței de la Centre for Political Ideology, The Futures of Critical Theory (martie 2009, conferință la Frankfurt), St. Andrew's University's Politics and International Relations colloquium, St. Andrew's University's Politics and International Relations colloquium, the 2009 annual Government department graduate-student conference at Harvard University, the „Lectures in Political Theory" series de la NYU's Gallatin School, Ohio Wesleyan University's Sagan National Colloquium series, the 2009 American Political Science Association meetings, the 2007 Feminism and Classics Conference at University of Michigan and the Law, Political Theory, and Philosophy colloquium at University of Victoria. Vreau să le mulțumesc în special lui George Shulman, Marc Stears, Richard Seaford, Matt Landauer, Jeremy Webber, Diego Rossello, şi Chris Finlay. Pentru redactarea manuscrisului, le mulțumesc lui Rachel Ricci şi Demetrei Kasimis. Le mulțumesc, de asemenea, lui Miriam Leonard, Arlene Saxonhouse, Yopi Prins şi Jill Frank pentru comentariile făcute la varianta nepublicată a acestui text. Întrebările despre umanism ale lui Bruce Robbins şi Jason Frank au condus la versiunea finală, care le este datorată, de altfel, şi Ritei Felski, precum şi cititorilor *New Literary History*.

Cary Wolfe

Carne şi finitudine
Despre animale în filosofia (post)umanistă

Traducere de Vasile Mihalache

În cele ce urmează, vreau să arăt că o bună parte din neînțelegerile privind „studiile despre animale“ au apărut din cauza inabilității noastre de a pune întrebarea aşa cum se cuvine[1]. Mai exact, deşi lucrările filosofice care iau în serios problema animalelor non-umane sunt postumaniste, într-un anumit sens (pentru că pun la îndoială distincția etică şi ontologică între oameni şi non-oameni care stă la baza umanismului filosofic), ele rămân în continuare umaniste la un nivel intern, teoretic şi metodologic care restructurează şi chiar subminează un proiect filosofic admirabil, de altfel. Îmi propun aici să schițez un fel de spectru teoretic sau filosofic care să treacă de la abordările umaniste la postumanism (sau antiantropocentrism), de la abordările *postumaniste* la postumanism, de la un grup teoretic care include „capacitățile de abordare“ aristotelice ale Marthei Nussbaum, utilitarismul lui Peter Singer şi filosofia drepturilor animalelor a lui Tom Regan, pe de o parte, până la opera postwittgensteiniană a filosofului Cora Diamond (ea însăşi influențată de scrierile lui Stanley Cavell despre scepticismul filosofic) şi ultimele scrieri ale lui Jacques Derrida despre „chestiunea animalului“, pe de altă parte. Ideea mea nu e să intru într-un fel de competiție de tipul „care e mai postumanist dintre noi“, ci să încerc să arăt cum cele mai admirabile motivații din spatele oricărei filosofii care încearcă să pună la îndoială antropocentrismul şi speciismul (motivații pe care le respect oriunde le-aş găsi) au nevoie de o anumită reconfigurare care să indice ce este filosofia (sau „teoria“) şi cum poate (şi nu poate) ea rezolva problema pe care toate aceste abordări încearcă să o rezolve: provocarea împărțirii planetei cu subiecții non-umani.

1 Acest eseu este o versiune adaptată şi adăugită a eseului mei „Exposures”, apărut în Stanley Cavell, Cora Diamond, John McDowell, Ian Hacking, Cary Wolfe, *Philosophy and Animal Life*, New York, Columbia University Press, 2008, pp. 1-41.

Asemenea diferende nu ar trebui să treacă sub tăcere un fapt remarcabil cu care aş vrea să încep: figuri diverse, ca Nussbaum, Diamond şi Derrida, pornesc din acelaşi punct, care fundamentează atitudinile noastre etice faţă de animalele non-umane: adică vorbesc despre cum corporalitatea noastră comună, mortalitatea şi finitudinea ne fac să fim, cum ar spune Diamond, „creaturi semene“ [*fellow creatures*] în moduri care subsumează indicatorii mai tradiţionali ai perspectivei etice, precum capacitatea de a raţiona, abilitatea de a intra în relaţii contractuale sau de a avea comportamente similare şi aşa mai departe – indicatori care au creat, în mod tradiţional, o împărţire etică între *homo sapiens* şi orice (sau *oricine*) altceva (altcineva). Peter Singer poate fi adăugat şi el pe această listă, căci Singer, acum mai bine de treizeci de ani, în *Animal Liberation*, atrăgea atenţia asupra unui pasaj îngropat (după cum ne-a amintit Paola Cavalieri) într-o notă a lui Jeremy Bentham din *An Introduction to the Principles of Morals and Legislatio* care i-a folosit şi lui Derrida, destul de interesant, ca *locus* pentru opera sa târzie despre „chestiunea animalului“. Bentham scrie:

> Ce altceva ar trebui să stabilească linia de demarcaţie? Facultatea raţiunii sau, poate, facultatea discursului? Dar un cal sau un câine matur este mai raţional şi, de asemenea, conversează mai mult decât un copil de o zi, de o săptămână sau chiar de o lună. Dar dacă ar fi invers, ce rost ar avea? Problema nu este dacă pot *raţiona*. Sau dacă pot *vorbi*. Ci dacă pot *suferi*. (*Intro to Principles*, 4, n. 11, citat în Cavalieri, p. 61).

Pentru Singer, la fel ca pentru Derrida, fragmentul din Bentham – cu respingerea relevanţei „conversaţiei“ şi a „facultăţii discursului“ ca diferenţă etică decisivă între oameni şi non-oameni – marchează un progres decisiv faţă de bine-cunoscutul pasaj despre „animalul politic“ aristotelic care, după cum spune Derrida, pune bazele întregii tradiţii filosofice care gândeşte diferenţa între animalul uman şi cel non-uman în termenii abilităţii umane de a „fi receptiv“ la propria lume – şi nu de a „reacţiona“ la ea –, capacitate făcută posibilă (cel puţin aşa spune povestea) prin limbaj.

Ne vom întoarce la acest aspect mai târziu, dar pentru moment merită să-l citǎm pe Aristotel pentru a vedea diferenţa:

> Acum, că omul este animal politic mai mult decât albinele sau alte animale gregare este evident. Natura, aşa cum am spus de multe ori, nu face nimic în van, iar omul este singurul animal care a fost înzestrat cu darul vorbirii. şi dacă vocea nu este decât un indiciu al plăcerii sau al durerii, şi astfel poate fi întâlnită şi la alte animale (pentru că natura lor îi face să simtă plăcerea şi durerea şi să intre în contact unii cu alţii, şi nimic mai mult), puterea limbajului este menită să exprime ce are rost şi ce nu are rost şi, prin urmare, de asemenea, ce este drept şi ce este nedrept (*Politica*, 1253a)[2].

2 După cum arată Gary Steiner în explicaţia sa cu privire la Aristotel şi la stoici, „concepţia largă despre logos a lui Aristotel […] implică o serie întreagă de înţelesuri precum limbajul articular şi logica” (pp. 61-61). Pentru Aristotel, chiar dacă oameni au în comun cu animalele

Bentham mută accentul pe ideea că acea capacitate de a suferi, după cum spune Singer, „nu este doar o caracteristică, aşa cum este capacitatea de a vorbi sau matematicile înalte […]. Capacitatea de a suferi şi de a te bucura – continuă el – este *o condiţie pentru a avea orice fel de interes*, o condiţie care trebuie satisfăcută înainte de a putea discuta despre interese într-un mod productiv“ (Singer, pp. 7-8). Acum ne-am putea gândi că problema suferinţei şi, într-un sens mai larg, a finitudinii şi a mortalităţii, care ne leagă de animalele non-umane, este o chestiune pur filosofică, dar, după cum vom vedea, lucrurile stau exact pe dos. De fapt, această problemă îi preocupă, în moduri diferite, şi chiar opuse, pe Singer, Nussbaum, Diamond şi, în final, Derrida – de altfel, diferenţele dintre ei vor fi hotărâtoare pentru înţelegerea diferenţelor dintre ceea ce eu numesc abordările umaniste şi cele postumaniste ale chestiunii vieţii animalelor non-umane.

Nussbaum, spre exemplu, consideră că „utilitarismul a contribuit mai mult decât orice altă teorie etică la recunoaşterea faptului că suferinţa animalelor este un lucru rău“, dar respinge viziunea utilitaristă a lui Singer, din aceleaşi motive subliniate de (printre alţii) Tom Regan în *The Case for Animal Rights* (1983). Pentru ea, nu doar că „suma variabilă“ [*sum-ranking*] a intereselor este problematică, dar acest lucru se întâmplă, în mod decisiv, în afara unei litere de lege *per se*. Despre această primă acuzaţie s-ar putea spune că – dat fiind faptul că principiul utilitarist central este „cel mai mare bine pentru cât mai multe“ dintre fiinţele care au interese (din orice specie ar fi ele, în schema lui Singer) – „nu are nicio şansă să fie eliminată de utilitarism pentru că, în temeiul justiţiei elementare susţinute de acesta, durere şi cruzimea imense la care sunt supuse cel puţin anumite animale“ al căror tratament (într-un circ, spre exemplu) poate fi justificat prin argumentul că suferinţa a zece sau douăzeci de animale provoacă o plăcere mai mare, dacă e să punem lucrurile în balanţă, pentru sute de mii de fiinţe umane. (După cum rezumă Regan, „plăcerea şi durerea victimei nu au mai multă greutate morală decât cantitatea egală de durere şi de plăcere ale oricui altcuiva. Accentuarea importanţei plăcerii sau a durerii victimei este exclusă de egalitarism, considerat una dintre virtuţile utilitarismului clasic“, p. 203.)

Cu alte cuvinte, problema – şi acesta este al doilea punct dezbătut de Nussbaum – este că utilitarismul nu le oferă în nici un fel animalelor posibilitatea de a fi direct subiecţi ai justiţiei: „Pare că cel mai bun motiv să fii împotriva sclaviei, torturii şi a subordonării continue pe tot parcursul vieţii – scrie ea – este din cauza raţiunii justiţiei şi nu o calculare empirică a unei bunăstări medii“, care ar putea antrena sau nu maltratarea unor anume fiinţe conştiente (p. 343). Mai mult (şi, din nou, acest punct este bine pus în lumină de Regan, pp. 286 şi urm.), derivarea „intereselor“

câteva facultăţi de bază (precum „percepţia senzorială”, „imaginaţia”, „apetitul” şi „dorinţa spirituală”), „posedarea raţiunii este cea care ajută fiinţele umane să formeze concepte universale, care, la rândul lor, fac posibilă contemplarea şi deliberarea practică” (Steiner, p. 63).

fundamentale din principiul suferinței este ea însăşi problematică pentru că, după cum spune Nussbaum, „este natural să te întrebi […] dacă plăcerea şi durerea sunt singurele lucruri pe care trebuie să le căutăm când luăm în considerare drepturile animalelor. Este plauzibil să ne gândim că pot exista lucruri bune pe care ele şi le doresc, dar care nu sunt resimțite ca durere şi frustrare atunci când sunt absente.“ şi inversul este la fel de adevărat: spre exemplu, în cazul durerii care apare în efortul implicat în învățarea unei activități dificile“ (p. 345).

Ca alternativă, Nussbaum propune nu viziunea contractualistă (sau a contractului social) promovată de John Rawls (ale cărei limite în acest caz ar trebui să fie destul de evidente, cred eu[3]) – ci una a „capacităților“, pe care o derivă de la Aristotel. Pare puțin ciudat faptul că *Aristotel* a fost ales ca ghid în acest tărâm, dat fiind faptul că, după cum am văzut, el separă în mod clar animalele umane de cele non-umane pe criteriul limbajului şi al rațiunii. Cu toate acestea, după cum afirmă Gary Steiner, există o tensiune în opera lui Aristotel între textele zoologice (precum *Descrierea animalelor* şi *Despre părțile animalelor*) şi cele psihologice, metafizice sau etice (precum *Despre suflet* sau *Etica nicomahică*) (Steiner, pp. 57-58). În primele, Aristotel „le atribuie animalelor atribute pe care, în scrierile psihologice şi etice, le acordă doar ființelor umane – atribute precum caracterul, inteligența, ingeniozitatea şi emoția“; şi „oferă indicii cu privire la interpretarea acestor atribute atunci când afirmă că «nu putem spune că animalele inferioare sunt temperate sau îngăduitoare cu sine decât ca metaforă» pentru că «acestea nu au nici preferințe, nici chibzuință»“ (p. 71). Poziția lui Steiner este că pentru Aristotel există, în mod clar, „o schemă cosmică a lucrurilor, iar oamenii sunt superiori animalelor în acea schemă pentru că doar ei posedă abilitatea de a contempla, cea care ne leagă de zei“ (p. 60) – o abilitate, după cum am văzut, legată decisiv de rațiune şi de limbaj. „În final – scrie Steiner – el este incapabil să facă dreptate pentru amândouă taberele din dihotomia sferelor umană şi animală. Dar este posibil ca el să fie mai aproape de acest lucru decât orice apărător occidental al superiorității ființelor umane față de animale“, în principal în contextul mai amplu (dar în mod evident non-etic) oferit de scrierile zoologice (p. 72).

Folosindu-se de această ambiguitate din poziția lui Aristotel, Nussbaum încearcă să profite şi să facă din el ce a făcut Regan din Kant, adică să-i reabiliteze teoria prin respingerea rolului central pe care îl joacă „raționalitatea“, în opera lui Aristotel, ca linie de demarcație etică şi ontologică între animalele umane şi cele non-umane. De aici înțelegerea mai degrabă unilaterală (dacă e să îl credem pe Steiner) a lui Aristotel pe care o găsim la Nussbaum: „Perspectiva capacităților, spre deosebire,

3 După cum afirmă Nussbaum, „atât din cauza angajamentului lor față de rațiune ca temei pentru demnitate, cât şi din cauza concepției lor despre principiile politice ca derivând dintr-un contract între egali, ei [reprezentanții perspectivei contractului social] neagă faptul că noi am avea vreo obligație legală în privința animalelor non-umane” (p. 327).

consideră că raționalitatea şi animalitatea sunt complet unificate. Inspirându-se din definirea aristoteliană a omului ca animal politic […], ea vede raționalul ca un simplu aspect al animalului şi, de aceea, nu ca pe singurul care este îndreptățit să definească adevăratul mod în care funcționează umanul“ (p. 159). Mai mult, scrie ea, ideea aristoteliană că omul este un „animal politic“ trebuie să primească accentul potrivit – „*animalul* politic“ – pentru a putea fi înțeles corect că ființa umană „nu este doar o ființă politică şi morală, ci şi una care are un corp animal, este o ființă a cărei demnitate umană, în loc să fie opusă acestei naturi animale, de fapt constă în ea şi în traiectoria ei temporală“ de la leagăn şi până la mormânt, una care implică perioade lungi şi uneori feluri neaşteptate de dependență şi de vulnerabilitate proprii ființelor întrupate [*embodied beings*] (pp. 87-88).

Astfel, chiar dacă această perspectivă a capacităților „implică o idee legată de ideea contractualistă a «libertății»“ (p. 88), ea respinge totodată prin definiție noima pe care ar avea-o această libertate într-o concepție despre persoană ca „liberă, egală şi independentă“ (p. 87). Fundamental pentru statutul etic atât al oamenilor cât şi al non-oamenilor este – şi asta este adus foarte repede în prim-plan de filosofia drepturilor animalelor prin analogia între animalele non-umane „superioare“ şi anumite ființe umane cu dizabilități – nu atât ideea contractualistă „că doar cei care pot semna un contract ca egali pot fi subiecții primari, non-derivați ai unei teorii a justiției“ (p. 327), cât întruparea şi finitudinea creaturilor care aparțin oricăror specii, şi care ar putea fi considerate (cu un termen al lui Tom Regan) „subiecți ai unei vieți“[4]. Iar acest criteriu, după cum am văzut, nu este reductibil nici la facultatea de a simți şi de a suferi *per se*, şi nici la corectitudinea sau incorectitudinea cu care sunt tratate aceste ființe în raport cu „suma variabilă“ a „intereselor“ pe care o găsim în utilitarismul lui Singer. În schimb, caracterul corect sau greşit cu care tratăm asemenea subiecți – umani sau non-umani – este determinat, în viziunea lui Nussbaum, de gradul cu care acesta permite sau împiedică „înflorirea“ lor – o înflorire bazată pe o apreciere mai mult sau mai puțin empirică a capacităților, a nevoilor, a comportamentului etc. caracteristice pentru ființa individuală pusă în discuție (p. 394). Scopul general al abordării capacităților cu privire la trasarea principiilor politice care să modeleze relația om-animal – scrie ea – trebuie să fie acela ca niciun animal care posedă facultatea de a simți să nu fie lipsit de şansa de a avea o viață înfloritoare, o viață demnă într-un fel care să fie relevant pentru

4 „A fi subiect al unei vieți” – scrie Regan – implică mai mult decât a fi pur şi simplu în viață sau decât a fi pur şi simplu conştient.” „Indivizii sunt subiecți ai unei vieții – continuă el – dacă au credințe şi dorințe; percepție, memorie şi o înțelegere a viitorului, inclusiv a viitorului lor; o viață emoțională alături de senzații de plăcere şi de durere; interese legate de preferințe şi de bunăstare; capacitatea de a iniția o acțiune cu scopul de a atinge anumite dorințe şi scopuri; o identitate psiho-fizică de-a lungul timpului; şi o bunăstare individuală, în sensul că experiența lor de viață le pare bună sau rea independent, din punct de vedere logic, de utilitatea lor pentru alții sau de faptul că sunt sau nu obiectul de interes al altcuiva” (Case, p. 243).

acele specii, şi că toate animalele care posedă facultatea de a simți ar trebui să se bucure şi de anumite oportunități (pozitive) pentru a putea înflori“ (p. 351).

În acest punct, ar fi posibil – şi cum am fost filosof analitic e chiar imperativ – să arat câteva dintre problemele cu care se confruntă abordarea lui Nussbaum, chiar şi în proprii ei termeni. Spre exemplu, nu este deloc clar în ce măsură constituie un avans față de viziunea drepturilor a lui Regan – articulată acum mai bine de dou-zeci şi cinci de ani – cu care are în comun câteva principii fundamentale (respingerea sumei variabile utilitariste şi abstragerea „intereselor“ de la ființele care le posedă ca simple „recipiente“; respingerea teoriilor contractualiste; aserțiunea că animalele non-umane pot fi în mod direct subiecte ale justiției şi nu doar unele indirecte sau derivative; şi, cel mai important, suprapunerea aproape totală a teoriei lui Nussbaum cu privire la ființele capabile să „înflorească“ şi teoria lui Regan despre animale ca „subiect al unei vieți“[5]). De fapt, perspectiva lui Regan pare să evite două probleme fundamentale care afectează ultimele două treimi ale felului în care Nussbaum tratează chestiunea animalului, loc în care ea încearcă să tragă concluziile viziunii sale: mai întâi, problema determinării sensului exact pe care îl are „înflorirea“ *umană* (include ea vânătoarea? exersarea instinctelor evolutive de prădător? dreptul de a procrea până la suprapopulare? şi aşa mai departe[6]); în al doilea rând, inevitabilitatea faptului (dată fiind poziția ei) de a cădea în exact aceeaşi capcană pe care ea o critică la utilitarism – problema „echilibrării“ drepturilor de a concura pentru „înflorire“ (umană şi non umană), exact la fel cum utilitariştii trebuie să ierarhizeze „interesele“ aflate în concurență.

Într-adevăr, minimalismul metodologic al perspectivei lui Singer cu privire la „interese“ şi cel al perspectivei lui Regan cu privire la „subiect al unei vieți“ este gândit în aşa fel încât să evite ceea ce Geoffrey Harpham numeşte „esențialismul uman“ care afectează ultimele scrieri ale lui Nussbaum, unde Aristotel este resuscitat ca „primul gânditor care a căutat şi a găsit acele caracteristici ale vieții umane care sunt specifice umanității şi, prin urmare, merită cultivate cel mai mult.“ Dar „agresivitatea şi furia lipsesc din inventarul acceptabil de pasiuni ale omului“, scrie el. „Doar acele pasiuni care sunt cumva lipsite de pasiune [*dispassionate*] şi sensibile la munca perseverentă a filosofiei vor fi demne de a fi considerate parte din esența umană. Restul sunt în întregime «construite de evaluările sociale»“ (Harpham, p. 68). Ceea ce

5 Pentru comparația cu perspectiva lui Regan, vezi Nussbaum, pp. 359, 361-362.
6 Vezi, spre exemplu, p. 370: „Este de aşteptat ca o ființă umană să învețe să înflorească fără omucidere şi, să sperăm, fără majoritatea crimelor împotriva animalelor […]. [C]apacitatea cuiva de a-şi exercita natura de prădător, pentru a evita durerea frustrării, poate să aibă valoare dacă durerea provocată de frustrare este considerabilă.” Ultimele două treimi din capitolul lui Nussbaum despre relațiile cu animalele non-umane – în special p. 372 şi urm. sunt presărate presărată cu asemenea momente de prevaricațiune, sau chiar de confuzie. Vezi, pentru un exemplu evident, p. 379.

pune cele mai serioase probleme aici este, evident, celebra „Listă a capacităților funcționale umane centrale“ care apare cu regularitate în opera târzie a lui Nussbaum, inclusiv în *Frontiers of Justice* [*Frontierele justiției*] (pp. 76-78). Aceasta include lucruri precum:

> Să poată să se deplaseze liber din loc în loc; să trateze granițele corporale ale oricui ca suverane […]; să poată să aibă oportunități pentru satisfacerea sexuală. […] să poată să își folosească simțurile, să-și imagineze, să se gândească și să raționeze – și să facă aceste lucruri într-un mod «cu adevărat uman» […]. Să poată să caute sensul ultim al vieții într-un mod propriu. Să poată să aibă experiențe plăcute și să evite durerea non-necesară […]. [Să poată] să experimenteze dorul, mulțumirea și furia justificată…

Sunt multe probleme cu Lista, după cum scria Harpham – mai ales că Nussbaum „a cerut-o ea însăşi atunci când a folosit formule ca «durere non-necesară» (într-o versiune anterioară, «durere non-benefică») şi «furie justificată»“, şi „a ignorat cu totul problemele care vin odată cu faptul că interpretarea subiectivă şi discernământul trebuie implicate în examinarea cazurilor particulare, nu a principiilor generale.“ De fapt, colega şi filosoful Mary Beard a declarat în *Times Literary Supplement* că Lista este „un talmeş-balmeş înspăimântător care frizează ridicolul“ (citat în Harpham, pp. 73-74).

Scopul meu nu este atât să insist pe interpretarea operei lui Nussbaum în proprii ei termeni, cât să o respect şi să încerc să o reconstruiesc cu mai mult succes impulsul din spatele concepției ei aristoteliene care „plasează moralitatea şi raționalitatea umane în interiorul animalității umane, şi accentuează faptul că animalitatea umană are o demnitate ea însăşi. Aici se află demnitatea, în lipsa [*neediness*] umană, în temporalitatea istorică umană a naşterii, a dezvoltării şi a declinului, şi în relațiile de interdependență şi de dependență asimetrică“ (p. 356).

Putem înțelege mai exact limitările umanismului filosofic al lui Nussbaum prin trecerea la un tip foarte diferit de filosof (chiar dacă tot unul din tradiția analitică), Cora Diamond. În eseul său recent, „The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy“ [„Dificultatea realității şi dificultatea filosofiei“], Diamond se ocupă de un text literar care apare de mai multe ori în *Frontiers of Justice* a lui Nussbaum: *The Lives of Animals* [*Viețile animalelor*] de J. M. Coetzee. În această carte, personajul principal, romancierul Elizabeth Costello, este bântuită – „rănită“, pentru a folosi un termen evidențiat de Cora Diamond – de felul în care noi tratăm animalele non-umane în activități precum creşterea intensivă a animalelor [*factory farming*], o ucidere sistematizată şi mecanizată pe care ea o compară (consternându-i pe unii), în dimensiunea şi violența ei, cu Holocaustul. La o cină de după una dintre lecturile ei publice, Elizabeth este întrebată de rectorul universității dacă

vegetarianismul ei „provine dintr-o convingere morală“, şi ea răspunde: nu, nu cred […]. Provine din dorința de a-mi salva sufletul“. Iar atunci când administratorul îi replică politicos, „Ei bine, am un mare respect pentru asta“, ea ripostează imediat: „Sunt încălțată cu pantofi de piele. Port o geantă de piele. Eu n-aş avea prea mult respect dacă aş fi în locul tău“ (*Lives of Animals*, p. 43).

Ceea ce o bântuie pe Costello afectează şi un alt personaj al lui Coetzee, David Lurie, din romanul *Disgrace* [*Dezonoare*]. Lurie, un profesor de literatură din Africa de Sud a cărui carieră s-a încheiat brusc după ce a avut o aventură cu o studentă, se mută la țară unde fata lui are o mică fermă şi începe să lucreze voluntar la un adăpost de animale local, unde asistă la eutanasierea animalelor selectate, în special câini, pentru care nu a putut fi găsit un cămin. Lurie nu s-a considerat niciodată „un sentimental“, după cum spune, chiar dacă se duce la muncă fără nicio tragere de inimă. Dar treptat începe să fie absorbit de ea. „El a crezut că se va obişnui – scrie Coetzee – dar nu asta s-a întâmplat. Cu cât asista la mai multe ucideri, cu atât îl apucau mai mult nervii.“ Apoi, într-o duminică noaptea, în timp ce se întorcea cu maşina de la clinică, l-a lovit; „chiar a trebuit să oprească pe marginea drumului ca să-şi revină. Lacrimile îi şiroiesc pe față şi nu poate să le oprească; mâinile îi tremură. Nu înțelege ce se întâmplă cu el […], întreaga sa ființă este marcată de ce se întâmplă în sala [chirurgicală, n.a.]“ (*Disgrace*, p. 143). Ambele personaje se lovesc direct de greutatea şi de importanța covârşitoare pe care responsabilitatea noastră morală o are față de animalele non-umane. Dar amândouă momentele se referă şi la altceva – la un al doilea fel de „a rămâne mut“ [*unspeakability*]: nu e vorba doar de a rămâne mut când te gândeşti la cum sunt maltratate animalele, ci şi de a rămâne muți atunci când ne gândim la limitele propriei noastre gândirii confruntate cu o asemenea realitate. În termenii lui Diamond, este vorba despre trauma acelor „experiențe prin care suntem confruntați cu ceva din realitate care se împotriveşte gândirii noastre despre acel ceva, sau despre cazul în care simți durerea fără să ți-o poți explica“ („Dificulty of Reality“, pp. 45-46).

În termenii tradiției filosofice post(iluministe), aceasta este problema „scepticismului“ filosofic, iar ceea ce vrea să facă Diamond este să afle în ce măsură aceste două chestiuni sunt sau nu sunt acelaşi lucru. Ea face trimitere la opera lui Stanley Cavell, care, în ultimii patruzeci şi ceva de ani, a cercetat problema scepticismului atent la o remarcabilă gamă de nuanțe şi de registre. Prin referire la figuri atât de diverse precum Kant, Descartes, Emerson, Wittgenstein, Austin şi Heidegger, Cavell a identificat consecințele faptului de a face filosofie în descendența a ceea ce el numeşte „alianța“ kantiană cu scepticismul. Iată cum explică această alianță în *In Quest of the Ordinary*:

> În alianța lui cu scepticismul […] pentru a ne asigura că nu cunoaştem existența lumii sau, mai bine zis, pentru a ne asigura că

> ceea ce înţelegem noi prin cunoaştere este *a* lumii, preţul pe care Kant ne cere să-l plătim este acela de a ceda la orice pretenţie de a cunoaşte lucrul în sine, de a admite că cunoaşterea umană nu este despre lucrurile aşa cum sunt în ele însele. Nu trebuie – nu-i aşa? – să fii un romantic pentru a simţi ceva în legătură cu această alianţă: Mulţumesc pentru nimic. (p. 31)

Dar dacă, după cum arată interpretarea lui Cavell, „raţiunea îşi dovedeşte puterea faţă de ea însăşi“ (p. 30) prin deducerea logică a diferenţei dintre lumea ca simplă aparenţă (fenomenală), pe care o putem cunoaşte, şi lumea ca *ding an sich* (nuomenală), pe care cunoaşterea noastră nu o atinge niciodată, atunci ne aflăm pe o poziţie profund tulburătoare, pentru că filosofia pierde, într-un sens fundamental, la fel de mult pe cât câştigă. Obţinem cunoaşterea, dar doar pentru a pierde lumea.

Prin urmare, problema care apare în urma scepticismului este ce rost mai poate avea să faci (sau să continui să faci) filosofie după ce filosofia a devenit, într-un anume sens, imposibilă. Un motiv pentru care *nu* ar mai avea rost, dacă este să-o credem pe Diamond, este să crezi că o asemenea „rezistenţă“ a lumii („dificultate a realităţii“, cu o formulare preluată de Diamond de la John Updike) ar putea fi dizolvată sau depăşită prin raţionamente formale mai ingenioase şi mai desăvârşite, sau prin concepte filosofice şi mai rafinate (sau, în ceea ce ne priveşte, prin alcătuirea unor liste). Mai mult decât atât, să crezi că asta ar avea vreun rost – să confunzi „dificultatea filosofiei“ cu „dificultatea realităţii“ (aşa cum se întâmplă cu „Reflecţiile“ filosofice publicate la sfârşitul romanului *The Lives of Animals*, după cum afirmă Diamond) – înseamnă să te complaci într-o „deflexiune“ (termenul lui Cavell) a realităţii care ne afectează pe toţi, ne „loveşte“ pe toţi – după cum zicea Wittgenstein – în moduri care nu mai pot fi stăpânite prin făurirea unor argumente analitice. (Iată de ce, din perspectiva lui Diamond, Elizabeth Costello nu oferă un astfel de argument în apărarea vegetarianismului ei; şi tot din acelaşi motiv se grăbeşte să arate inconsistenţa propriilor ei practici cu privire la produsele de origine animală.) Tocmai acel şoc, acea „presiune“ a realităţii îl copleşeşte pe David Lurie pe drumul înapoi de la clinică. El pur şi simplu nu ştie ce se întâmplă cu el; nu are niciun motiv şi nu găseşte nicio explicaţie pentru asta. şi totuşi, tocmai acesta este cel mai real lucru din câte sunt pe lume.

Aceste provocări fundamentale pentru filosofie (şi la adresa filosofiei) sunt puse în evidenţă de interpretarea pe care o face Cavell în cadrul interpretării operelor celui mai important filosof pentru el, Ralph Waldo Emerson, care afirmă în „Experience“, cel mai important eseu al său: „Consider că această evanescenţă şi abilitate a tuturor obiectelor de a se sustrage, care le face să ne scape printre degete tocmai atunci când le apucăm şi mai strâns, este cea mai neplăcută parte a condiţiei noastre.“ Pentru Cavell, acest moment înregistrează confruntarea cu scepticismul, dar în acelaşi timp face clar modul în care filosofia trebuie să se schimbe

în urma acestei confruntări. Pentru că „neplăcutul“ nu se referă doar la kantianul *ding an sich*, după cum spune Cavell, ci şi la „ceea ce se întâmplă atunci când negăm caracterul imobil al obiectelor pe care vrem să le apucăm; cu alte cuvinte, atunci când înţelegem gândirea, folosirea conceptelor în judecăţi, să zicem, ca actul de a apuca ceva“ (*This New*, p. 86). Când ne angajăm în aceste tip de „deflexiune“ – „atunci când le apucăm şi mai strâns“ – nu reuşim decât să adâncim prăpastia dintre gândirea noastră şi lumea pe care vrem să o înţelegem. Opusul acestui act de a apuca – pe care Cavell îl va numi „cea mai plăcută parte a condiţiei noastre“ – este înţelegerea faptului că „nevoia de unitate pe care o simţim în judecăţile noastre, nevoia de a folosi concepte, nu este expresia condiţionărilor şi a limitărilor cu care se confruntă omenescul din noi, ci efortul uman de a evada din acest omenesc“ (*Ibid*., pp. 86-87). Filosofia nu mai poate fi considerată o măiestrie, un mod de a apuca sau de a prinde cu ajutorul acelor categorii şi concepte care, pentru Heidegger, sunt „un fel de violenţă sublimată“ – acel tip de violenţă pe care criticii lui Nussbaum o văd exprimată cel mai puternic în Listă[7]. Rolul gândirii nu este de a „deflecta“, ci mai degrabă acela de a îndura (amintiţi-vă de rănile lui Costello) ceea ce Cavell numeşte „expunerea“ noastră la lume.

Diamond este foarte atrasă de acest termen pe care îl găseşte, în mod straniu, în poemul „Six Young Men“ al lui Ted Hughes. Tânărul fără griji se confruntă cu un alt tip de expunere, cea dintr-o fotografie făcută nu cu mult înainte ca toţi să fie ucişi în Primul Război Mondial. Diamond citează ultima strofă a poemului în deschiderea eseului său:

> That man's not more alive whom you confront
> And shake by the hand, see hale, hear speak loud,
> Than any of these six celluloid smiles are,
> Nor prehistoric or fabulous beast more dead;
> No thought so vivid as their smoking blood:
> To regard this photograph might well dement,
> Such contradictory permanent horrors here

7 Vezi Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, p. 39. Pentru o analiză mai amănunţită a acestui aspect, precum şi despre asemănările şi diferenţele importante între Cavell şi Derrida cu privire la figura mâinii la Heidegger, vezi eseul meu „In the Shadow of Wittgenstein's Lion", în *Zoontologies: The Question of the Animal*, ed. Cary Wolfe, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2003, pp. 20-21. După cum arată Cavell, ancorat în faimoasa afirmaţie a lui Heidegger, „gândirea este un meşteşug (o îndemânare manuală)", este „fantezia degetului opozabil" care separă omul de animal nu doar din punct de vedere antropologic, ci şi ontologic. Heidegger scrie într-un loc subliniat de Derrida: „Maimuţele antropoide, spre exemplu, au organe cu care pot apuca, dar ele nu au mână", pentru că fiinţa lor este subordonată utilităţii şi nu este devotată gândirii şi reflecţiei asupra „lucrurilor în sine", care este posibilă doar pentru fiinţele care posedă limbaj (Derrida, „Geschlecht II: Heidegger's Hand", p. 173). Astfel, opusul apucării sau al prinderii, care îşi va găsi, pentru Heidegger, apoteoza în dominaţia universală a tehnologiei este o gândire care presupune un fel de primire sau de întâmpinare (Cavell, *Conditions*, p. 39). Sau, cum zice Derrida, „dacă există o gândire a mâinii sau o mână a gândirii, aşa cum ne lasă Heidegger să credem, aceasta nu este de ordinul apucării conceptuale. Mai degrabă, acest gând al mâinii aparţine de esenţa darului, de o dăruire care va dărui, dacă asta e posibil, fără să ia mâna de pe nimic („Geschlecht II", p. 173). şi de aici accentul pus de Heidegger, după cum ne aminteşte Cavell, pe „derivarea cuvântului gândire dintr-o rădăcină pentru mulţumire", ca şi cum „am mulţumi pentru darul gândirii" (*Conditions*, p. 39).

> Smile from the single exposure and shoulder out
> One's own body from its instant and heat. (Hughes, pp. 17-18)

Poemul subliniază nu doar „experiența unei minți care nu este capabilă să înțeleagă ceva care i se întâmplă" (p. 44), ci și apropierea descurajantă între viață și moarte – și, prin aceasta, legătura importantă care se stabilește între modul în care sunt expuse conceptele noastre în urma confruntării cu scepticismul și expunerea *fizică* la vulnerabilitate și mortalitate pe care o îndurăm fiindcă suntem, la fel ca animalele, ființe întrupate. După cum spune Diamond într-un moment cheie din eseul său, acest lucru a ajutat-o să înțeleagă afirmația surprinzătoare a lui Costello că „știu cum este să fii un corp neînsuflețit":

> Conştientizarea faptului că fiecare dintre noi are un corp viu, că este „viu pentru lume", aduce cu sine expunerea la sentimentul fizic [*bodily*] al vulnerabilității în fața morții, o vulnerabilitate pur animală, vulnerabilitate pe care o avem în comun cu animalele. Această vulnerabilitate are puterea de a ne panica. Chiar şi simplul fapt de a o conştientiza în mod real, lăsând la o parte faptul că o avem în comun cu animalele, este chinuitor; dar atunci când o înțelegem ca pe ceva împărtăşit în comun alături de alte animale, în contextul în care le facem ce le facem, nu doar că ne panichează, dar ne şi izolează, aşa cum este izolată Elizabeth Costello. Există vreo problemă în a vedea de ce nu trebuie să ne întoarcem la dezbaterea morală în care viața şi moartea animalelor sunt doar fapte pe care le considerăm relevante într-un fel sau altul, şi nu aspecte ale prezenței care ne-ar putea răsturna felul de a gândi? (p. 74)

Dar mai există şi un *al treilea* tip de expunere sau finitudine care este la fel de crucial, după cum cred că şi-au dat seama cititorii experimentați ai lui Heidegger (sau, în problema aceasta, ai lui Cavell sau Derrida): expunerea noastră – într-un sens radical, *supunerea* [*subjection*] noastră – la limbaj şi la scriere în moduri care determină direct ce anume înseamnă să faci filosofie şi ce *poate* face filosofia în fața acestor provocări existențiale şi etice. O consecință care decurge din tot ce am discutat până acum este că relația dintre gândirea filosofică („concepte") şi filosofie ca practică *a scriiturii* a căpătat o importanță fără precedent (de aceea Heidegger, Derrida şi Cavell scriu aşa cum scriu – adică „nefilosofic", chiar „literar"). În contextul „cotiturii lingvistice" din filosofia secolului XX, putem observa o linie directă de legătură între problema scepticismului filosofic şi lucrările lui Wittgenstein despre limbaj, care se vor dovedi atât de importante pentru Diamond şi, din alt punct de vedere, pentru Cavell. Dar tot de aici apar şi diferențele fundamentale dintre acest tip de lucrări, care provin dintr-o latură mai aventuroasă a tradiției analitice, şi opera lui Derrida, care analizează [*construes*] consecințele relației filosofie – limbaj şi pe cele ale finitudinii noastre în relație cu amândouă, într-un mod care se referă direct la cum putem sau nu putem gândi relația noastră cu noi înşine, precum şi relația noastră cu animalele non-umane.

Opera timpurie a lui Diamond merită reconsiderată cu această ocazie. După cum afirmă chiar ea într-un eseu din 2001 intitulat „Injustice and Animals", felul în care „redescriem gramatical" o problemă filosofică este hotărâtor şi, într-un sens, determinant pentru capacitatea noastră de a face dreptate în jurul chestiunilor etice pe care aceasta le implică (p. 123). Se poate observa aşadar că, pentru ea, problematica *justiţiei* derivă dintr-o altă sferă conceptuală decât problematica „drepturilor". „Atunci când problemele autentice ale justiţiei şi injustiţiei sunt descrise în termenii drepturilor – spune ea – sunt automat distorsionate şi trivializate" din cauza „legăturii subiacente dintre drepturi şi un sistem de drept care este preocupat nu de răul care i se face cuiva, ci cu cantitatea de rău pe care el sau ea a primit-o în comparaţie cu alţi membrii ai sistemului" (p. 121). În discursul drepturilor – adaugă ea –, „*caracterul* conflictelor noastre este obscurat" de ceea ce Wittgenstein ar fi numit o descriere gramaticală deficientă a problemei justiţiei (p. 124).

În schimb, reacţia noastră morală la felul în care sunt tratate animalele este produsă de ceea ce vrea să sublinieze Nussbaum: sentimentul de mortalitate şi de vulnerabilitate pe care îl avem în comun cu animalele non-umane; aici, supunerea brutală a corpului – aşa cum este cazul folosirii animalelor ca simple instrumente în cercetare, să zicem – este probabil cea mai clară dovadă. Pentru Diamond, „groaza pe care o simţim atunci când ne gândim că nimic nu ar putea sta în calea folosirii animalelor ca simple lucruri" este strâns legată de „groaza similară pe care o simţim atunci când ne gândim la înverşunarea şi cruzimea umane implicate în exercitarea puterii" asupra altor oameni (ca, spre exemplu, în cazul torturării altor fiinţe umane) (p. 136). În viziunea ei, tradiţia drepturilor este lipsită de acea „capacitate de a răspunde la injustiţie ca injustiţie" care să nu depindă de examinarea (de la o distanţă ontologică sigură) a unor chestiuni de tipul cine ar trebui să aibă o parte echitabilă din acest „bun" abstract – o căutare care are la bază existenţa unui „interes" sau a altuia, a unui atribut sau a altuia –, ci de „o recunoaştere a propriilor vulnerabilităţi" – o recunoaştere care nu este cerută şi, într-un fel, este evitată direct de gândirea orientată către drepturi (p. 121). (Vă aduc aminte de personajul „rănit" al lui Coetzee, Elizabeth Costello – o naivitate care împinge reacţia morală la felul în care tratăm animalele dincolo de orice raţionament formal şi, câteodată, dincolo de eticheta clasei superioare [*polite society*]).

Un asemenea mod de a privi lucrurile, susţine Diamond, arată că

> există ceva greşit în opoziţia, considerată completă, între cererea drepturilor şi implorarea cuiva să fie bun – implorarea pentru ceea ce este *pur şi simplu* bunătate. Ideea că *acestea* sunt singurele posibilităţi este […] una dintre principalele butaforii pe care se bazează ideea că injustiţia înseamnă, de fapt, nerespectarea drepturilor. („Injustice", p. 129)

Prin urmare, dacă teoria morală contemporană „separă justiția, pe care o pune într-un loc, de compasiune, dragoste, milă şi tandrețe, pe care le pune în altul“ (p. 131), Diamond consideră că înțelegerea problemei nu poate veni decât dacă are „în centru ideea că atenția iubitoare față de o altă ființă, o posibilă victimă a injustiției, este esențială pentru înțelegerea răului făcut de injustiție“ (pp. 131-132). De fapt, ea este de acord cu opinia lui Simone Weil, conform căreia „drepturile pot lucra la fel de bine în favoarea justiției sau a injustiției; conceptul de drepturi are „un fel de morală care nu angajează binele“ (p. 128). Prin urmare, „drepturile“ se află, în mare măsură, lângă locul în care se găseşte justiția *per se*, iar „limbajul drepturilor este menit să fie util, am putea spune, în acele contexte în care nu ne putem baza pe acel tip de înțelegere a răului care provine din atenția iubitoare față de victimă“ (p. 139).

Putem observa că avem aici două tipuri de valori, total diferite şi care nu pot fi puse în balanță (p. 121) – un aspect ignorat de *ambele* „tabere“ ale „marii arene a gândirii disociate, dezbaterea contemporană despre drepturile animalelor“, după cum o numeşte Diamond („Losing Your Concepts“, p. 276). Problema cu *ambele* tabere implicare în dezbatere – reprezentate de Peter Singer, pe de o parte, şi filosoful Michael Leahy şi avatarul său Thomas O'Hearne din *The Lives of Animals*, pe de altă parte – este aceea că ei sunt prinşi într-un model de justiție în care o ființă are sau nu are drepturi pe baza posedării (sau a lipsei) unei caracteristici morale semnificative care nu poate fi dedusă empiric. Amândouă părțile consideră că „gândirea morală implică cunoaşterea asemănărilor şi diferențelor empirice, precum şi testarea şi aplicarea principiilor generale de evaluare“ (Diamond, „Experimenting“, p. 350). Astfel, după cum spune Diamond în „The Difficulty of Reality“,

> Părțile implicate în dezbatere s-ar putea să aibă mai multe în comun decât îşi imaginează. Printre vocile pe care le auzim în dezbaterea despre drepturile animalelor, cum ar fi cea a lui Singer, pe de o parte, şi cea a lui Leahy sau cea a personajului ficțional O'Hearne, pe de alta, găsim o apetență comună pentru „deoarece“: deoarece animalele sunt acest tip de ființe sau acel tip de ființe, aşa şi astfel este atitudinea lor în legătură cu gândirea noastră morală (p. 71).

De fapt, ceea ce vede Diamond în aceste două serii de opinii este o încercare de a evita „expunerea“ noastră prin trecerea pe un teren al complexității morale în care (pentru a-l cita pe Cavell) „celălalt mi se poate arăta fără nicio marcă sau caracteristică pe baza căreia eu aş putea să-mi *hotărăsc* atitudinea“ (p. 71).

O explicație pentru asta este, evident, faptul că asemenea puncte de vedere sunt departe de abstragerile tăioase de tipul „dacă P, atunci Q“, cerute de un anumit tip de filosofie. În fapt, ele sunt înțesate de tulburări psihologice şi pline de impulsuri şi credințe contradictorii. Prin urmare, Diamond nu este preocupată doar să arate că o asemenea descriere a eticii

confundă problema justiției cu nivelul „mediocru" al drepturilor („Injustice and Animals", p. 121), ci şi că aceasta nu are în realitate nicio legătură cu ceea ce pretinde că este viața noastră morală. Din punctul ei de vedere, apărătorii drepturilor animalelor din tradiția analitică greşesc atunci când afirmă că distincția dintre om şi animal nu este una fundamentală din punct de vedere etic. Pe de altă parte, cei care se opun drepturilor animalelor în aceeaşi tradiție analitică sunt în eroare cu privire la relevanța criteriilor care stabilesc diferențele dintre oameni şi animale. „Noțiunea de «ființă umană» este de o importanță deosebită în gândirea morală" (p. 264), afirmă ea, dar nu pentru că este o „noțiune biologică" (p. 264). De fapt, conceptul de „ființă umană" „este principala sursă pentru acea sensibilitate umană pe care abia *apoi* o putem extinde şi asupra animalelor non-umane". „Putem să gândim că uciderea unui animal, cel puțin în anumite circumstanțe, este similară cu omuciderea – continuă ea – dar semnificația acestui act este condiționată de ideea pe care om avem deja despre ce înseamnă să ucizi un om; iar pentru noi (spre deosebire de Agenții Morali abstracți) ideea despre ce înseamnă să ucizi un om depinde de considerarea vieții umane ca specială, ca ceva aflat în afara a orice altceva se întâmplă pe planetă („Experimenting", p. 353).

Prin urmare, pentru Diamond este crucial să înțelegem „ce *au făcut* oamenii din şi cu diferența dintre ființele umane şi animale" (*ibid*., p. 351). După cum spune în altă parte,

> dacă facem apel la oameni pentru a preveni suferința, iar în acest apel încercăm să ascundem distincția dintre ființele umane şi animale, şi le cerem oamenilor să vorbească sau să gândească în termenii unor „specii diferite de animale", atunci nu mai există nicio bază de pe care să putem spune cum trebuie să procedăm. […] Aşteptările morale ale celorlalte ființe umane cer de la mine ceva diferit față de un animal; facem ceva asemănător şi atunci când descoperim, cu ajutorul imaginației, asemenea aşteptări în cazul animalelor, spre exemplu atunci când considerăm că vegetarianismul ne permite să privim o vacă în ochi. Nu este nimic în neregulă cu asta; este ceva în neregulă atunci când încercăm să menținem această reacție, dar să îi distrugem temeiul pe care a fost construită („Eating Meat", p. 333)

Aşadar, pentru Diamond, nu negarea statutului special al „ființei umane", ci amplificarea acestuia este cheia pentru a putea ajunge să considerăm că animalele non-umane nu sunt purtători de „interese" sau „deținători de drepturi", ci ceva mult mai convingător decât atât: „creaturi semene". Această sintagmă „nu înseamnă, biologic, un animal, ceva cu viață biologică", ci, mai degrabă, este „reacția pe care o avem față de animale, ca semeni în mortalitate, în viața de pe acest pământ (*ibid*., p. 329). În consecință, este posibil ca diferența dintre om şi animalele non-umane „să pornească de la o diferență biologică, dar ea a devenit relevantă pentru gândirea umană prin faptul că a fost preluată şi

valorificată de generații întregi de ființe umane în practicile lor, în arta lor, în literatura şi în religia lor („Experimenting", p. 351), în acele practici care ne determină să „descoperim în animale, cu ajutorul imaginației", acele aşteptări care îşi au originea în om, în „altcineva decât un animal".

Complexitatea poziției lui Diamond cu privire la aceste lucruri ne ajută să înțelegem mai bine caracterul ciudat şi confuz al operei lui Nussbaum, mai exact felul în care opțiunile filosofice limitează şi zădărnicesc încercarea ei, altfel admirabilă, de a trece dincolo de restrângerea problemei justiției pentru animalele non-umane la acele „interese" pe care le întâlnim în cazul utilitarismului, şi de a le înlocui cu o perspectivă mai largă care să se refere la „capacități" şi la „înflorire" şi care să „privească interesele nu doar în termenii plăcerii şi a durerii, ci şi în varianta complexă a vieții şi a funcționalității" (*Frontiers*, p. 349). De fapt, amândouă sunt de acord, în cuvintele lui Nussbaum, că „cel mai bun mod de a fi împotriva sclaviei, a torturii şi a subordonării continue de-a lungul vieții este cel oferit de justiție şi nu cel oferit de calcularea empirică a bunăstării totale sau medii" (p. 343). În acelaşi timp, Nussbaum, la fel ca Diamond, consideră că puterea „de a ne imagina simpatetic" viețile animalelor non-umane, aşa cum procedează literatura, spre exemplu (dar nu numai ea), este relevantă vizavi de problema judecății morale. În cuvintele ei, „a ne imagina viețile animalelor le face pe acestea reale pentru noi într-un mod primar, ca subiecte potențiale ale justiției" (p. 355). Dar, în timp ce pentru Diamond forța literaturii provine din *diferența* ei față de filosofie, din abilitatea ei de a confrunta gândirea analitică, formală cu propriile ei limite (ca în „Six Young Men" a lui Hughes), pentru Nussbaum literatura foloseşte ca un fel de supliment mai familiar, mai delicat pentru proiectul „educației sentimentale" al filosofiei analitice, provocând în noi identificări, reacții empatice şi proiecte care pot fi *apoi* uşor formalizate în teorii analitice" (*Frontiers*, p. 441). După cum rezumă Harpham, „la Nussbaum, specificul literaturii ca discurs, ca obiect de studiu profesional este şters aproape cu totul şi înlocuit cu o concepție care îl tratează, fără menajamente, ca şi cum ar fi filosofie morală. Esteticul este forțat să servească scopurile culturii şi ale moralității într-o unitate dediferențiată* [*dedifferentiated*] cum rar poate fi observată în lumea modernă (p. 59).

În acelaşi timp, schimbarea abordării filosofice, care părea să fie cerută de încercarea lui Nussbaum de a accentua importanța „imaginării simpatetice" în problema justiției – tocmai acel impuls care o îndepărta de perspectivele înguste ale utilitarismului şi ale contractualismului –, este zădărnicită de afirmația ei conform căreia „justiția este sfera îndreptățirilor [*entitlements*] de bază" şi că ceea ce lipseşte din teoria contractualistă a lui Rawls este „considerarea animalului însuşi ca agent

* A nu se confunda nu „nediferențiat". „Dediferențiat" se referă aici la ceva care (şi-)a pierdut specializarea, pe care o avea anterior, în formă, în condiție şi/sau în funcție (n.t.).

[…], considerarea lui drept creatură căreia i se datorează ceva“ (p. 337). După cum arată lucrarea lui Diamond, o asemenea abordare nu reuşeşte decât să reducă din nou problema justiției la problema îndreptățirilor, exact lucrul pe care abordarea „capacităților“ încercase să-l evite, „lăsând pe dinafară“ problema justiției şi a compasiunii în exact acel fel pe care Nussbaum însăşi îl identificase în abordările contractualistă şi utilitaristă. Această ruptură devine şi mai acută care urmare a insistării – caracteristice pentru Nussbaum – asupra faptului că, pe de o parte, „compasiunea se suprapune peste simțul justiției şi că o loialitate totală față de justiție necesită compasiune pentru ființele care suferă pe nedrept“, şi, pe de altă parte, afirmarea faptului că „compasiunea în sine este prea imprecisă pentru a putea spune ceva despre sentimentul pe care îl avem în legătură cu ce este greşit în felul în care tratăm animalele“ (p. 337). Acest lucru greşit, este de presupus, trebuie definit în funcție de îndreptățirile pe care le au animalele în calitate de agenți deținători de drepturi. Cu toate acestea, după cum arată Diamond, „imprecisă“ nu este compasiunea noastră pentru suferința animalelor non-umane, ci tocmai opinia că între „drepturi“ [*rights*] şi „îndreptățire“ [*entitlement*], pe de o parte, şi problema justiției pentru animalele non-umane, pe de altă parte, ar putea exista altceva decât un raport complet contingent (provenit din caracterul istoric şi ideologic datat al instituțiilor noastre politice şi juridice şi din imaginea de subiect al regulilor pe care acestea o oferă).

Probabil că această ciocnire între impulsurile şi angajamentele filosofice diferite este cauza dezechilibrelor din ultima jumătate a capitolului dedicat animalelor non-umane din *Frontiers of Justice*. Spre exemplu, după ce se întreabă dacă „oamenii ar trebui să păzească ordinea [*police*] în lumea animală, să protejeze animalele vulnerabile de prădători?“, Nussbaum scrie:

> O modalitate de a preveni omorârea înfiorătoare a animalelor de către alte animale este să punem toate animalele vulnerabile (sau, ca alternativă, toți prădătorii) într-o detenție de protecție, ca să spunem aşa. Dar această variantă va face cu siguranță mai mult rău, prin faptul că le ia tocmai posibilitatea de a înflori în sălbăticie. Prin urmare, problema rămâne una foarte dificilă, mai ales că moartea provocată de prădători poate fi mai înfiorătoare decât cea provocată de înfometare sau boală. Pare plauzibil că avem o responsabilitate mai mică în protejarea gazelelor decât în cea a câinilor şi a pisicilor, din moment ce suntem tutorii acestora din urmă, şi ei au evoluat în simbioză cu noi. Dar dacă am putea să protejăm gazelele fără să apelăm la o intervenție masivă care s-ar putea dovedi dăunătoare, probabil că ar trebui să o facem. Problema este că trebuie luate în considerație şi nevoile animalelor de pradă, şi nu avem posibilitatea să-i oferim tigrului, în sălbăticie, o minge frumoasă pe o sfoară cu care să se joace (p. 379).

Pentru cineva cu o concepție diferită despre filosofie, una liberă de oferirea de directive în procesul de luare a deciziilor legale sau politice,

momente ca acestea ar putea fi mai puțin dăunătoare. Dar în cazul unui filosof ca Nussbaum, care consideră că rolul filosofiei este de a ajuta la „iluminarea dezbaterilor despre politicile publice“ şi de a oferi călăuzire pentru cei care fac legi şi pentru judecători, asemenea momente nu pot fi privite, cred eu, decât ca o adevărată povară pentru întregul ei proiect filosofic.

Pentru un filosof de alt tip – unul care consideră că rolul filosofiei în relația cu instituțiile legale şi politice este cumva diferit de cel presupus de Nussbaum – lucrurile stau destul de diferit. Astfel, aş vrea să mă refer la opera târzie a lui Jaques Derrida pentru a oferi o mostră despre cum este posibil ca dorințele admirabile din spatele încercării lui Nussbaum de a conceptualiza problema justiției şi a moralei cu privire la non-oameni să motiveze o concepție foarte diferită despre ce este filosofia, una care se foloseşte de credințe teoretice şi metodologice care reuşesc să evite nu doar toate acele probleme despre care am vorbit la Nussbaum, ci şi acele limite pe care le are remarcabilul set de eseuri al lui Diamond, interesat şi el de aceste probleme.

La prima vedere, opera lui Derrida pare în extremă armonie cu cea a lui Diamond, începând cu trei mari caracteristici. În primul rând, Derrida subliniază, la fel ca Diamond (şi ca Nussbaum), că legătura etică fundamentală pe care o avem cu animalele non-umane constă în finitudinea noastră comună, în vulnerabilitatea şi mortalitatea noastre ca „creaturi semene“ (o formulare pe care şi el o foloseşte în momente cheie); în al doilea rând, Derrida are în comun cu Diamond (spre deosebire de Nussbaum) o anumită înțelegerii a eticii: aceasta nu este o derivare logică a unor seturi de reguli de comportament care se aplică generic în toate cazurile, ci un mod de a ne confrunta cu „expunerea“ noastră în fața unei stări permanente în care (pentru a folosi cuvintele lui Cavell) „nu ne putem stabili o atitudine“; şi, în al treilea rând, Derrida insistă pe faptul că fundamental pentru primele două este „să arătăm“, după cum spunea Diamond într-un eseu timpuriu, „faptul că concepțiile greşite despre limbaj ale filosofiei sunt conectate cu orbirea noastră în legătură cu felul în care se prezintă viața noastră conceptuală“ („Losing Your Concepts“, p. 263) – o orbire general valabilă, după cum am arătat, în încercarea lui Nussbaum de a analiza „chestiunea animalelor“.

Referitor la primul punct, în opera sa târzie, Derrida se referă la un filosof considerat important şi de Singer, Jeremy Bentham. Dar Derrida înțelege altceva (până la urmă total diferit) din afirmația controversată a lui Bentham – conform căruia problema etică fundamentală în cazul animalelor nu este dacă „pot vorbi?“ sau dacă „pot raționa“, ci dacă „pot *suferi*“ – decât Singer, care deriva de aici „interesele“ fundamentale ale animalelor. Pentru Derrida, a pune problema în acest fel „schimbă totul“, pentru că filosofia, de la Aristotel la Levinas, a pus problema animalelor în termenii aptitudinilor pe care le au acestea (raționale sau lingvistice), ceea ce i-a „influențat pe mulți alții să

fie preocupați de *putere* sau de *capacități* [*pouvoirs*] şi de *atribute* [*avoirs*], de a fi capabil, de a avea puterea de a oferi, de a muri, de a(-şi) îngropa morții, de a (se) îmbrăca, de a munci, de a inventa o tehnologie" („The Animal That Therefore I Am", pp. 386, 395). Pentru Derrida, reformularea problemei în termenii lui Bentham este atât de influentă pentru, că odată cu ea, „chestiunea este tulburată de o anumită *pasivitate*. Ea aduce mărturia, care se manifestă deja ca întrebare, a unui răspuns care atestă o suferință [*sufferance*], o pasiune, un ceva de care eşti incapabil." „Ce vulnerabilitate este simțită în temeiul acestei incapacități?", continuă el; „ce este această non-putere aflată în centrul puterii? […] Ce atenție ar trebui să i se acorde? În ce măsură ar trebui să ne intereseze?" Ne preocupă direct, bineînțeles, pentru că „acolo mortalitatea este inerentă, ca cea mai radicală formă de a gândi finitudinea pe care o împărtăşim în comun cu animalele, mortalitatea care face parte din finitudinea vieții, din experiența compasiunii" („The Animal" p. 396).

Prin urmare, pentru Derrida, ca şi pentru Diamond, vulnerabilitatea şi finitudinea, pe care le avem în comun cu animalele non umane, şi compasiunea, pe care acestea o fac posibilă, se află chiar în centrul chestiunii etice – nu doar ca „simplă" bunătate, ci ca *justiție*. După cum spune Derrida, „domeniul considerat încă problematic al *drepturilor animalelor*" are o forță independentă de – şi dacă o credem pe Diamond chiar în antiteză cu – cadrul filosofic care îl însoțeşte de cele mai multe ori. La fel de bine, pentru Derrida, eficacitatea mişcării pentru drepturile animalelor, oricât ar fi ea de slab articulată, constă în „a ne trezi cu privire la responsabilitățile şi obligațiile pe care le avem față de viață [*the living*], în general, şi în special cu privire la această compasiune fundamentală care – dacă am lua-o în serios – ar trebui să schimbe până şi temeiul ultim […] al problematicii filosofice a animalului" (*ibid*., p. 395)[8]. Diamond consideră că Coetzee se foloseşte subtil tocmai de această schimbare a termenilor problemei – încurcătura între literatură şi filosofie – pentru a pune problema în moduri care scapă înțelegerii comentariilor filosofice anexate la sfârşitul *The Lives of Animals*.

Acest aspect conduce la al doilea punct de contact între lucrările lui Diamond şi Derrida. Pentru amândoi, aceste chestiuni necesită o concepție alternativă despre etică, una diferită față de ceea ce se găseşte în tradiția liberală a justiției şi a drepturilor din filosofia analitică, aşa cum este ea reprezentată în operele unor autori ca Singer şi Nussbaum. Atât pentru Singer, cât şi pentru Nussbaum, recunoaşterea etică este bazată pe un „*a fi* capabil" – aşa cum vedem la Nussbaum în insistența cu care vorbeşte despre animale ca „subiecte şi agenți" (p. 351) – chiar dacă acesta ia forma (paradoxală, după cum observă Derrida) unui „a fi capabil să fii *incapabil*" pe care îl găsim la Nussbaum atunci când afirmă că „animalele sunt subiecte ale justiției până acolo încât animalele

8 Pentru analiza explicită a lui Diamond asupra drepturilor animalelor şi a diferenței între drepturile animalelor şi a bunăstarea animalelor, vezi „Injustice and Animals", pp. 141-142.

individuale suferă de foame şi de privaţiuni“ (p. 357). Mai mult, pentru Singer şi Nussbaum etica înseamnă aplicarea a ceea ce Derrida va numi, în altă parte, un „proces calculabil“ – în cazul lui Singer este vorba, literal, de „suma variabilă“ a calculului utilitarist, iar în cel al lui Nussbaum, de revenirea acestui neajuns prin faptul că vor trebui „echilibrate“ modalităţile de „înflorire“ aflate în competiţie (Derrida, „Force“, p. 24). Procedând astfel, cei doi vor transforma etica în simplă antiteză a eticii, în termenii lui Diamond şi Derrida, pentru că vor trece cu vederea peste ceea ce Derrida numeşte „ordalia indecidabilului“ prin care „trebuie să treci atunci când iei orice decizie demnă de acest nume“ (*Ibid*.). Pentru Derrida, „o decizie care nu trece prin ordalia indecidabilului nu va fi o decizie liberă, ci o simplă aplicaţie gata programată sau o simplă derulare a unui proces calculabil. Poate să fie legal; dar nu va fi corect“ (*Ibid*.). „Ordalie“ este cuvântul important aici, din acest motiv Diamond îşi ţintuieşte atenţia, şi nu doar o dată, asupra tupeului „crud“ al lui Elizabeth Costello, asupra suferinţei ei în faţa unei responsabilităţi de netăgăduit şi imposibil de potolit în acelaşi timp. Dar ceea ce ne oferă abordarea drepturilor, în schimb – atât în varianta lui Singer, cât şi în cea a lui Nussbaum –, este o „deflexiune“ a acestei ordalii profund etice, singura care, după cum spune Diamond, „ar putea să ne *dea* indicii despre prezenţa sau absenţa unei comuniunii morale (sau un anumit grad sau un anumit tip de comuniune morală) cu animalele („Difficulty“, p. 10).

În loc să fie tocmai acea antiteză cu eticul despre care vorbesc Diamond şi Derrida, o asemenea „calculare“, gândită ca derivare empirică a „intereselor“ şi a „capacităţilor“ animalelor umane şi non-umane – ceea ce Diamond numeşte „proprietăţile“ noastre, „trăsăturile şi caracteristicile“ noastre („Difficulty“, p. 10) – confundă ceea ce Diamond numeşte „conceptele biologice“ cu acele concepte potrivite pentru gândirea *etică*. La asta se gândeşte Derrida (şi chiar la mai mult decât atât, după cum vom vedea) atunci când critică acel „continuism [*continuism*] biologic de ale cărui conotaţii sinistre suntem conştienţi cu toţii, acela care ignoră atât „ruptura abisală“ între formele umane de viaţă şi cele non-umane, cât şi, după cum vom vedea, ruptura *între* şi *în cadrul* diferitelor forme de viaţă animală non-umană[9]. „Nu am crezut niciodată – spune el – „în acea continuitate omogenă dintre cel numit de *sine* om şi cel numit de *el* animal“ („The Animal“, pp. 45-46).

În acest punct, marcat de sublinierea lui Derrida – „cel numit de *sine* om şi cel numit de *el* animal“ –, încep să apară câteva diferenţe fundamentale între Derrida şi Diamond, nu puţine dintre ele în descrierea acestui lucru deosebit pe care îl numim „omul“. Putem să înţelegem mai bine această diferenţă dacă ne întoarcem la ideea rolului crucial jucat de

9 Derrida consideră, în interpretarea pe care o face asupra animalului la Heidegger în *Of Spirit: Heidegger and the Question*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1989, că acele „conotaţii sinistre” ale „continuismului” – respinse definitiv de diferenţierea umanistă a lui Heidegger între om şi animal – conţin în ele însele rasismul, folosirea naturalismului pentru susţinerea xenofobiei şi aşa mai departe (p. 56).

vulnerabilitate, pasivitate şi mortalitate atât pentru Diamond, cât şi pentru Derrida. Să ne amintim afirmaţia lui Diamond conform căreia „putem să gândim că uciderea unui animal, cel puţin în anumite circumstanţe, este similară cu omuciderea, dar semnificaţia acestui act este condiţionată de ideea pe care om avem deja despre ce înseamnă să ucizi un om („Experimenting", p. 353). Doar că o astfel de idee depinde direct de raportul pe care îl avem cu propria *noastră* mortalitate, respinsă în opera lui Derrida. Pentru Derrida, *spre deosebire* de Diamond, *nu avem niciodată* vreo idee despre ce este moartea *pentru noi* – mai exact, moartea este tocmai acel ceva care nu poate fi *pentru noi* –, iar dacă am avea, atunci legătura etică cu celălalt ar înceta imediat.

Acest lucru este cel mai evident, probabil, în interpretarea derrideană a lui Heidegger şi a conceptului acestuia *Sein zum Tode* [*being-toward-death*]*, un concept care apare să – dar doar pare să – facă dreptate pentru pasivitatea şi finitudinea în care se află eticul. După cum spune Richard Beardsworth, din punctul de vedere al lui Derrida, Heidegger îşi *însuşeşte* limita morţii, în timp ce, pentru Derrida însuşi,

> „imposibilitatea" morţii pentru ego confirmă faptul că experienţa finitudinii este una a pasivităţii radicale. Faptul că „eu" nu poate experimenta „propria" moarte înseamnă, în primul rând, că moartea este o imanenţă fără orizont şi, în al doilea rând, că timpul este cel care îmi depăşeşte moartea, că timpul este generaţia care mă precede şi mă urmează. […] Moartea nu este o limită sau un orizont care, odată re-cunoscut, îi permite egoului să admită un „acolo" [ca în heideggerianul *Sein zum Tode*]; ea este ceva care nu apare niciodată în timpul egoului, un „nu încă" care afirmă prioritatea timpului faţă de ego, marcând, în felul acesta, precedenţa lui celălalt faţă de ego. (Beardsworth, pp. 130-131)

Pentru Derrida, prin urmare, „nu poate apărea nicio relaţie cu moartea ca atare", şi „din moment ce nu există niciun «ca» în ce priveşte moartea", relaţia cu moartea este mediată întotdeauna printr-un celălalt. Acest «ca» al morţii apare întotdeauna *prin* moartea altcuiva, *pentru* altcineva" (*ibid*., p. 118). În cuvintele lui Derrida: „Moartea celuilalt devine atunci «prima», întotdeauna prima" (citat în Beardsworth, p. 119). şi din moment ce acest lucru este valabil şi *pentru* celălalt în relaţie cu *propria lui* moarte, atunci înseamnă că „moartea *im*posibilizează [*impossibilizes*] existenţa", şi face asta atât pentru mine, *cât şi* pentru celălalt – din moment ce moartea nu poate *fi* „pentru" celălalt decât ce poate fi pentru mine (*ibid*., p. 132). Dar, paradoxal, posibilitatea justiţiei constă în chiar această imposibilitate – chemarea permanentă a celuilalt, în faţa căruia subiectul ajunge întotdeauna „prea târziu". Cu alte cuvinte, dacă Diamond este de acord cu aserţiunea lui Costello: „ştiu cum este să

* În română traducerile diferă: *Fiinţa spre moarte*, *Fiinţa pentru moarte* sau, poate cea mai potrivită, *Fiindul către moarte*.

fii un corp neînsufleţit", Derrida ar răspunde: „Nu, nu ştii. Doar celălalt ştie, şi din cauza asta eşti ţinut ostatic (pentru a folosi termenul lui Levinas) în datoria etică neostoită faţă de celălalt" – iată de unde ideea, de altfel ciudată, a „darului" morţii (pentru a împrumuta din cartea lui Derrida cu acelaşi titlu). Din alt punct de vedere, Diamond lasă de înţeles, cred eu, că proiecţia literară şi imaginară poate obţine ceva ce filosofia formală, silogistică nu poate (forţa non-conceptuală, non-logică a lui „ştiu cum este să fii un corp neînsufleţit"). În schimb, Derrida ar considera că asta este o „deflexiune" a „expunerii": nu doar o expunere la mortalitate, ci şi un anumit mod alienant de a folosi limbajul, care ajunge la un tip *secund* de finitudine, una ale cărei implicaţii sunt enorme.

La asta se referă, cred eu, afirmaţia lui Derrida în legătură Bentham:

> Poate cuvântul să-şi schimbe sensul şi semnul odată ce cineva se întreabă „sunt ei/ele capabili/capabile de suferinţă?" Cuvântul şovăie de acum înainte. Imediat ce o astfel de întrebare a fost pusă, nu contează doar ideea unei tranzitivităţi sau a unei activităţi (a fi capabil să vorbească, să raţioneze etc.); lucrul important este, mai degrabă, ce anume îl împinge spre auto-contradicţie, acel ceva pe care, mai târziu, îl vom asocia din nou cu auto-biografia. („The Animal", p. 396, s.a.)

Acest „auto-" al „auto-biografiei" despre care vorbeşte Derrida este bine exemplificat de imaginea lui Diamond despre om în relaţia lui cu etica – o imagine în care, la fel ca la Heidegger, vulnerabilitatea, pasivitatea şi finitudinea par să fie recuperate ca un „a fi în măsură să" şi ca o „tranzitivitate" care, împotriva lor înşişi, reontologizează ruptura dintre uman şi animal, proces prin care omul ajunge apoi, într-un act de bunăvoinţă faţă de un altul, la ceea ce noi „ne imaginăm" că este suficient de asemănător cu noi pentru a putea asigura comportamentul etic. Acest lucru poate fi observat destul de clar, spre exemplu, în afirmaţia lui Diamond, conform căreia „aşteptările morale ale celorlalte fiinţe umane cer de la mine ceva diferit faţă de un animal; facem ceva asemănător şi atunci când descoperim, cu ajutorul imaginaţiei, asemenea aşteptări în cazul animalelor, spre exemplu atunci când considerăm că vegetarianismul ne permite să privim o vacă în ochi („Eating", p. 333). De asemenea, este subliniat de afirmaţia ei din *The Realistic Spirit*, conform căreia „*a auzi* apelul moral al unui animal este a auzi vorbind – ca să spunem aşa – limbajul semenilor noştri umani (ibid., pp. 333-334).

O bună parte a forţei şi a atracţiei eseului remarcabil al lui Diamond, „The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy", constă în faptul că trece dincolo de astfel de descrieri ale relaţiilor dintre etică, limbaj şi diferenţa dintre specii. Dar, astfel, forţa eseului este de fapt slăbiciunea lui. Dacă în eseurile timpurii accentul era pus pe *abilitatea* noastră (*pouvoirs* la Derrida) de a *extinde* prin imaginaţie o accepţie bine stabilită a „umanului" şi la animale (le auzim „vorbind limbajul nostru",

vedem în ele aşteptări „altele decât cele animale“), aici, atunci când încercăm să articulăm experiența „dificultății realității“ pe care o găsim concretizată în „Six Young Men“ a lui Ted Hughes sau în *The Lives of Animals* a lui Coetzee,

> cuvintele ne dezamăgesc, cuvintele nu fac ce încercăm noi să le punem să facă. Cuvintele fac totul să arate ca şi cum eu aş fi pur şi simplu incapabil să văd dincolo de un zid care s-a nimerit să mă despartă de ceva ce eu vreau foarte mult să văd. Dar faptul că cuvintele sunt, la prima vedere, prea slabe pentru a face ce le cer eu să facă, nu înseamnă că neputința pe care o simt în legătură cu asta are ceva de-a face cu vreo eroare gramaticală. (p. 8)

Cred că putem dezvolta tăria acestei turnuri a lui Diamond, precum şi consecințele acesteia în privința eticii, cu ajutorul mijloacelor identificabile în opera lui Derrida; acestea ne pot ajuta să înțelegem mai profund implicațiile faptului că sunt *două* tipuri de finitudine aici, *două* tipuri de pasivitate şi de vulnerabilitate, precum ne ajută să înțelegem că primul tip (vulnerabilitatea fizică, întruparea şi, eventual, mortalitatea) este făcut inaccesibil – *inapropriabil* – pentru noi prin exact acelaşi lucru care îl face accesibil: un al doilea tip de „pasivitate“ sau de „a nu fi capabil“. Acesta este finitudinea pe care o resimțim în subiectivarea [*subjection*] noastră față de o tehnicitate sau mecanicitate a limbajului care este radical aumană – o tehnicitate care are consecințe profunde pentru ceea ce noi numim pripit conceptele „noastre“ – şi care, în mare măsură, nu sunt deloc ale „noastre“, din exact acest motiv.

şi aici ajungem la cel de-al treilea punct de contact – dar şi de diferență – între Diamond şi Derrida: „felul în care concepțiile greşite ale filosofiei despre limbaj sunt legate de orbirea noastră cu privire la viața conceptuală“, pentru a folosi formularea lui Diamond. Din perspectiva lui Derrida, nu doar că „noi“ *nu* avem un concept pentru „uman“, dar acesta este un lucru bun, pentru că doar prin forța acestei slăbiciuni putem evita cele două alternative ale dilemei aduse în discuție de opera lui Diamond: pe de o parte, amenințarea constantă a etnocentrismului cu care flirtează o anumită interpretare a lui Wittgenstein (facem ceea ce facem din cauza a „ceea ce am făcut din diferența dintre oameni şi animale“, care ne împiedică să cădem într-o „continuitate biologică“); şi, pe de altă parte, scotocirea după „universalii“ etice care, pentru filosofi ca Singer, Regan şi Nussbaum, ar putea contracara această amenințare prin descoperirea principiilor prime ale eticii via autonomia anti-etnocentrică a „rațiunii“. Derrida, spun eu, deschide o „a treia cale“, al cărei răspuns va fi da, este adevărat că noi considerăm că „principiile“ personalității, ale moralității şi aşa mai departe sunt inseparabile de ceea ce suntem „noi“, de discursul nostru ca „formă de viață“ [*Lebensform*] (pentru a folosi termenul lui Wittgenstein). Dar, în acelaşi timp, „noi“ nu suntem „noi“; noi nu suntem acel „auto-“ al „autobiografiei“ (ca în „The Autobiographical Animal“ al

lui Derrida), pe care umanismul „şi-l oferă sieşi". Mai degrabă, „noi" suntem întotdeauna, în mod radical, altul, ceva care este deja in sau a-uman în propria noastră fiinţa – nu doar ca fapt evolutiv, biologic, zoologic al vulnerabilităţi noastre fizice şi a mortalităţii, a existenţei noastre ca mamifere, ci şi în ceea ce priveşte alcătuirea şi subiectivarea noastră faţă de materialitatea şi tehnicitatea limbajului, aflat întotdeauna pe scenă înaintea noastră, ca o precondiţie a subiectivităţii noastre. Iar asta înseamnă că „ceea ce *el* numeşte «om»", ceea ce „noi" numim „noi" ascunde întotdeauna un şi mai radical „a nu fi capabil" care face posibil, prin asta, viaţa noastră conceptuală.

Mai important decât atât – cel puţin pentru problema de faţă – este faptul că această pasivitate şi subiectivare este împărtăşită în comun de oameni şi non-oameni deopotrivă din momentul în care încep să interacţioneze şi să comunice prin mijloacele oricărui sistem semiotic. După cum afirmă Derrida într-un binecunoscut pasaj din interviul „Eating Well",

> Dacă cineva reînscrie limba într-o reţea de posibilităţi care nu o cuprinde pur şi simplu, ci o marchează din interior, totul se schimbă. Mă gândesc, în special, la marcare, în general, a urmei, a iterabilităţii, a *diferanţei* [*différance*]. Aceste posibilităţi sau necesităţi, fără de care nu ar exista limbaj, *nu sunt doar umane*. […] şi ceea ce propun aici ar trebui să ne permită să afirmăm că cunoaşterea ştiinţifică cu privire la complexitatea „limbajelor animale", a codificării genetice, a tuturor formelor de marcare din interiorul aşa numitului limbaj uman, indiferent de cât de originală ar fi, nu ne permite să „tăiem" o dată pentru totdeauna acolo unde am dori, în general, să tăiem. (pp. 116-117)

Nu este nevoie să repetăm aici modul în care Derrida teoretizează iterabilitatea, *diferanţa*, urma şi aşa mai departe; mai degrabă, vreau să marchez pur şi simplu faptul că acest al doilea tip de „a nu fi capabil" face ca relaţia omului cu el însuşi să fie instabilă şi nesigură nu doar pentru că destabilizează graniţa dintre uman şi animal, ci şi pentru că destabilizează relaţia dintre organic şi mecanic sau tehnologic. Probabil că aici, mai clar decât oriunde altundeva, putem localiza cel mai radical sens al postumanismului lui Derrida, care plasează forţa generativă a non-viului la originea oricărei fiinţe vii – om sau animal – care comunică (în cel mai larg sens) una cu cealaltă. şi tocmai pentru aceste motive – din cauza înstrăinării „omului" faţă de „auto-" pe care „noi" ni-l acordăm pentru noi înşine – relaţia dintre om şi animalele non-umane rămâne din nou deschisă constant, ca să zicem aşa, permanent. Ea este o „rană" care nu poate fi vindecată niciodată, ba chiar devine mai gravă prin toate acele tehnologii iterative („gândirea", „scriitura", „vorbirea") pe care noi le folosim încercând să o suturăm. După cum rezumă Derrida într-un interviu:

> Începând cu *Despre gramatologie*, elaborarea unui nou concept de urmă a trebuit să fie extinsă la întregul câmp al vieții, sau, mai degrabă, *la relația viață/moarte*, dincolo de limitele antropologice ale limbajului „vorbit". […] În acel moment, am accentuat că „conceptele de scriitură, urmă, gramma sau grafem" trec dincolo de opoziția „uman/non-uman". Toate acțiunile deconstructive pe care am încercat să le performez în textele filosofice […] constau în punerea la îndoială a recunoașterii greșite interesate a ceea ce este numit Animal în general, și a felului în care acest lucru explică granița dintre Om și Animal. („Violence Against Animals", p. 63, s.a.)

Subliniez această intercalare a granițelor dintre biologic/organic și mecanic/tehnic în relație cu infra- și trans-umanul pentru cu Diamond însăși este interesată de asta – cel mai vizibil în interpretarea ei asupra „expunerii" fotografiei din „Six Young Men" a lui Ted Hughes – un artefact arhivistic tehnologic, care ne confruntă cu „o conștientizare cutremurătoare a vieții și a morții care se găsesc împreună" (p. 10). Cu toate acestea, Diamond și Derrida ne trimit în direcții diferite, poate chiar opuse, Diamond tălmăcind această „expunere" în termenii afirmației lui Costello, „știu cum este să fii un corp neînsuflețit" – o afirmație a cărei semnificație va fi considerată de Diamond, în următoarele rânduri din paragraful final al eseului său, ca un fel de replică la pragmatism:

> Un limbaj, o formă de gândire nu poate (s-ar putea spune) să facă lucrurile corect sau greșit, nu poate fi conform sau neconform cu realitatea; el poate fi mai mult sau mai puțin folositor. Lucrul cu care vreau să închei nu este tocmai un răspuns la asta: este de remarcat doar cât de mult din ceea ce provine din altă parte decât din gândire și din realitate ține de carne și de sânge. (p. 12)

Pe de altă parte, Derrida consideră că acest „provine din altă parte" nu se referă doar la carne și sânge, ci este creat de faptul că relația noastră cu sângele și carnea este construită în mod fatal pe baza unei tehnicități cu care este îmbinată protetic [*prosthetically entwined*] – o mașinărie a limbajului diacritică și semiotică în cel mai larg sens, care predomină orice prezență, inclusiv pe a noastră[10].

Că *este* „în sensul cel mai larg" poate fi dedus, cred eu, din analizarea propriei confruntări a lui Derrida cu o „expunere" de tipul celei de care este interesată Diamond – în acest caz, expunerea unei bucăți de film. Într-o serie de convorbiri cu Bernard Stiegler, publicate în engleză cu titlul *Echographies of Television*, Derrida este preocupat să se despartă de sugestia lui Barthes din *Camera Lucida*, conform căruia: „Fotografia este, literal, o emanație a referentului. Dintr-un corp real care era acolo

10 Pentru o analiză extraordinară a tehnicității și a mecanicității limbajului în relație cu protetica și cu problema tehnologiei, vezi David Wills, *Thinking Back: Dorsality, Technology, Politics*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 2008, precum și volumul său anterior, Prosthesis, Stanford, Stanford Univ. Press, 1995.

producând radiaţii care vin să mă atingă, pe mine, care sunt aici. […] Un fel de cordon ombilical leagă corpul aparatului fotografic de privirea mea“ (*Camera Lucida*, pp. 76-80, citat în *Echographies*, p. 113). În schimb, Derrida subliniază că „posibilitatea modernă a fotografiei leagă, într-un singur sistem, moartea şi referentul“ (*Echographies*, p. 115) Cu această formulare mai degrabă enigmatică, el vrea să spună că un anumit tip de „spectralitate“ este inerentă în tehnologia imaginii din cauza iterabilităţii ei fundamentale:

> Îndată ce apare o tehnologie a imaginii, vizibilitatea aduce noaptea. […] [P]entru că ştim asta, odată ce a fost luată, capturată, imaginea va avea puterea de a reproduce în absenţa noastră, pentru că noi ştiam asta *deja*, suntem deja bântuiţi de acest viitor care ne aduce moartea. Dispariţia noastră este deja aici. […] Acest lucru ne face experienţa atât de bizară. Suntem spectralizaţi de cadrul luat, capturaţi sau posedaţi de spectralitate în avans.
> Ceea ce m-a bântuit constant, îndrăznesc să spun, în această logică a spectrului este faptul că acesta depăşeşte regulat toate opoziţiile dintre vizibil şi invizibil, sensibil şi insensibil. Un spectru este atât vizibil cât şi invizibil, atât fenomenal cât şi non-fenomenal: o urmă care marchează prezentul cu absenţa lui, în avans. (p. 117)

Derrida spune apoi o poveste care bântuie pe drept cuvânt, despre participarea lui în filmul *Ghostdance* de Ken McMullen, în care improvizează o scenă cu actriţa franceză Pascale Ogier, în care el o întreabă: „şi tu ce zici, crezi în fantome?“, iar ea răspunde: „Da, acum cred, da.“ Derrida continuă:

> Dar imaginaţi-vă experienţa pe care am avut-o, doi sau trei ani mai târziu, după ce Pascale Ogier a murit, când m-am uitat la film din nou. […] Dintr-odată i-am văzut faţa lui Pascale, despre care ştiam că este faţa unei femei moarte, apărând pe ecran. Ea îmi răspundea la întrebare: „Crezi în fantome?“ Practic privindu-mă în ochi, mi-a spus din nou, de pe marele ecran: „Da, acum cred, da.“ Care acum? […] Dar, în acelaşi timp, eu ştiu deja că Pascale a spus asta de prima dată, spectralitatea aceasta era la lucru. Fusesem acolo deja, ea spusese asta deja, şi ştia, la fel cum o ştim şi noi, că chiar dacă nu ar fi murit între timp, într-o zi, va exista o femeie moartă care spune „Sunt moartă“ sau „Sunt moartă, ştiu despre ce vorbesc de aici de unde sunt, şi te urmăresc“ şi această privire rămâne disimetrică, schimbată dincolo de toate schimbările posibile […] pe care le-a întâlnit privirea celuilalt, într-o noapte infinită. (p. 120)

Iat-o din nou pe Elizabeth Costello, într-o altă lumină: „Ceea ce ştiu eu, este ceva ce un corp neînsufleţit nu poate să ştie: că este stins, că nu ştie nimic şi că nu va mai şti nimic niciodată. Pentru o clipă, înainte ca întreaga mea structură de cunoaştere să se prăbuşească în panică, sunt vie în interiorul acestei contradicţii, moartă şi vie în acelaşi timp“ (*apud* Diamond, „Difficulty“, p. 10). Iată-l şi pe Hughes acum, în lumina unei

zile care este pentru Derrida lumina nopții:

> That man's not more alive whom you confront
> And shake by the hand, see hale, hear speak loud,
> Than any of these six celluloid smiles are,
> Nor prehistoric or fabulous beast more dead;
> No thought so vivid as their smoking blood:
> To regard this photograph might well dement,
> Such contradictory permanent horrors here
> Smile from the single exposure and shoulder out
> One's own body from its instant and heat.

În final, totuşi – şi asta este ultima diferență între viziunea lui Cavell/Diamond şi cea a lui Derrida pe care vreau s-o marchez –, Derrida deduce din această forță „demențială" – care însângerează laolaltă [*bleeds together*] organism şi maşină, viu şi mort, „bestie preistorică" şi „clipa şi căldura" umane ale cuiva – un fel de lege sau de economie generală, de fapt nişte fundamente prin care parcurge tot drumul înapoi până la opera sa timpurie. După cum afirmă în *Echographies of Television* (şi asta provine direct despre discuția noastră de mai devreme despre non-apropriabilitatea morții care stabileşte îndatorirea cuiva față de celălalt), această relație constituie o „succesiune", o „genealogie a legii" (p. 122); în fața spectrului morții, noi ne aflăm „în fața legii, fără să existe nicio posibilitate de simetrie, fără reciprocitate" (p. 120):

> Cel care este în întregime celălalt – şi persoana moartă este în întregime celălalt – mă urmăreşte […] mă urmăreşte în timp ce-mi adresează, fără să-mi răspundă în vreun fel, o rugă sau un ordin, o cerință infinită, care devine lege pentru mine. […] [M]ă priveşte, mi se adresează numai mie în timp ce trece dincolo de mine în mod infinit şi universal, fără ca eu să fiu în stare să fac măcar schimb de priviri cu el sau cu ea. (p. 120-121)

Cel mai bun exemplu în acest sens este, probabil, fenomenul spectral despre care vorbeşte Derrida – *Hamlet* al lui Shakespeare, unde relația dintre succesiune, lege, responsabilitate şi spectralitate este deosebit de pronunțată (chiar oedipiană) – dar la fel de bine se poate vorbi şi despre cei şase tineri din fotografie ai lui Hughes, față de care noi, cei vii, simțim o responsabilitate şi o datorie stranii, care este tulburătoare pentru că nu are un răspuns, o perspectivă pusă bine în valoare de eseul lui Diamond. În termenii lui Derrida, „celălalt vine *înaintea* mea" (p. 122).

Diamond şi Cavell ar vedea în faptul că Derrida derivă o economie generală sau o „lege" a „heteronomiei" din această spectralitate, fără îndoială, că acesta caută felul lui *propriu* de consolare şi se angajează într-un fel propriu de „deflexiune" a forței de gândire, una despre care cred că poate fi ținută sub control de filosofia lor. Motivul este acela că, din perspectiva lor, o astfel de închidere [*foreclosure*] trece cu

vederea peste naivitatea dovedită de o Elizabeth Costello, precum şi peste mizele etice implicate de această naivitate, mai exact faptul de a nu face din ea (după cum se exprimă Diamond) un alt exemplu al unui oarecare principiu general. După cum spune Cavell în altă parte, referindu-se la critica făcută de Derrida „fonocentrismului" lui J. L. Austin, problema strategiei derrideene este aceea că accentul pus pe economia generală a iterabilității este un mod de a „deflecta atenția, de a trece în grabă de actul sau de întâlnirea antrenată în procesul istoric şi individual al succesiunii" (*Quest*, p. 131), un proces care implică nu depăşirea vocii, ci presupunerea sau „arogarea" acesteia, după cum spune Cavell[11]. Pentru Cavell, problema cu economia generală a lui Derrida – şi critica fonocentrismului este doar un exemplu – este aceea că ea continuă proiectul metafizicii în timp ce anunță moartea metafizicii, şi face asta în zborul de la „ordinar", „cotidian" şi puterea lui, la „sprijinirea noastră pe clipă şi pe căldură". „Metafizicianul din fiecare – scrie Cavell – va folosi metafizica pentru a ieşi din cadrul moralei ordinarului, pentru a ieşi din cadrul obligațiilor noastre morale ordinare" (*Passages*, pp. 74-75), din cadrul „responsabilității pe care o ai – sau ți-o iei, o găseşti, ți-o asumi – pentru cuvintele tale" (*Quest*, p. 135), fiindcă metafizica „pune un nume dorințelor noastre (şi posibilității dorinței noastre) pentru a ne dezbrăca de responsabilitatea pe care o avem în ceea ce vrem să facem". „Asemenea perspective – afirmă Cavell – par că renunță la joc; ele nu spun ce libertate, ce idee folositoare despre sine ar putea să existe pentru mine, ci par a fi autoimpuse la fel ca marile filosofii – sau, cum ar fi putut să spună Heidegger, neautoimpuse [*unself-imposed*]" (*Quest*, 131).

Având în vedere data la care a fost scris textul (1988), observația lui Cavell nu a putut să ia în considerație operele târzii ale lui Derrida despre animal, în special „The Animal That Therefore I Am (More to Follow)", care indică mai puțin o preocupare pentru o filosofie sistematică, cât o limită în fața căreia suntem într-un sens profund interogați şi umiliți – cu adevărat dezgoliți complet. Derrida scrie că, atunci când pisica lui l-a ațintit cu privirea, s-a trezit *literalmente* gol şi, în termenii lui Diamond, expus:

> Nu, nu, pisica mea, cea care se uită la mine în dormitorul meu sau în baie, această pisică […] nu apare aici ca reprezentant sau ca ambasador, purtând imensa responsabilitate simbolică. […] Dacă spun „este o pisică reală" care mă vede gol este pentru a marca singularitatea ei de nesubstituit. […] O văd ca pe *această* ființă vie de neînlocuit care într-o zi întră în spațiul meu, intră în acest loc unde mă poate întâlni, mă poate vedea, mă poate vedea chiar dezbrăcat. Nimic

11 Despre „arogarea" vocii, vezi capitolul 1 din *A Pitch of Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard Univ. Press, 1995 de Stanley Cavell. Preocuparea lui față de interpretarea derrideană a lui Austin poate fi observată atât în Cavell, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Oxford, Basil Blackwell, 1995, pp. 42-90, cât şi în capitolul „Counter-Philosophy and the Pawn of Voice" din *A Pitch of Philosophy*, pp. 53-128. Referințele ulterioare la această carte se află în text.

> nu mă poate ține departe de certitudinea că ceea ce avem noi aici este o existență care refuză să fie conceptualizată. („The Animal", pp. 378-379)

și astfel, arată el, „privirea numită animal" – iar această calificare, „*numită* animal", este importantă –

> este cea care îi oferă perspectivei mele limitele abisale ale umanului: inumanul sau aumanul, sfârșitul omului, adică linia de graniță de unde omul avansat îndrăznește să se anunțe pe sine sieși, în acest mod chemându-se pe sine cu numele pe care el crede că și l-a dat sieși. și în aceste momente de goliciune, aflat sub privirea animalului, mi se poate întâmpla orice, sunt ca un copil pregătit pentru Apocalipsă. *Eu sunt (în urma) Apocalipsa înseși*, adică evenimentul ultim și prim al sfârșitului, dezvăluirea și verdictul. (*Ibid*., p. 381-382)

Dacă așa stau lucrurile, atunci suntem aduși înapoi, în atât de multe cuvinte, într-un loc, probabil, *fără* cuvinte: la David Lurie parcat pe marginea drumului, plângând, întrebându-se ce a pus stăpânire pe el; la Elizabeth Costello, care se confesează fiului ei:

> Nu mai știu unde sunt […]. și totuși nu visez. Mă uit în ochii lor […] și văd doar bunătate, bunătate umană. Calmează-te, îmi spun, faci din țânțar, armăsar. Asta-i viața. Toți ceilalți cad la pace cu ea, tu de ce nu poți? Tu de ce nu poți? (p. 69)

Sau suntem aduși înapoi la „verdictul" – poate cel mai puternic dintre toate – descoperit tocmai de imaginea care îl ascunde în penultima strofă din poemul lui Hughes:

> Here see a man's photograph,
> The locket of a smile, turned overnight
> Into the hospital of his mangled last
> Agony and hours; see bundled in it
> His mightier-than-a-man dead bulk and weight:
> And on this one place which keeps him alive
> (In his Sunday best) see fall war's worst
> Thinkable flash and rending, onto his smile
> Forty years rotting into soil.

Bibliografie

Aristotle, *Politica*, trans. Benjamin Jowett, în *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, introd. de C. D. C. Reeve, New York, Modern Library, 2001.

Barthes, Roland, *Camera Lucida: Reflections on Photography*, trans. Richard Howard, New York, Hill and Wang, 1981.

Beardsworth, Richard, *Derrida and the Political*. London, Routledge, 1996.

Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York, Hafner Press, 1948.

Cavalieri, Paola, *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, trans. Catherine Woollard, Oxford, Oxford Univ. Press, 2001.

Cavell, Stanley, *Conditions Handsome and Unhandsome, The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago, UCP, 1990.

Cavell, Stanley, *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago, UCP, 1988.

Cavell, Stanley, *This New Yet Unapproachable America*, Albuquerque, NM, Living Batch Press, 1989.

Cavell, Stanley, Cora Diamond, John McDowell, Ian Hacking & Cary Wolfe, *Philosophy and Animal Life*, New York, Columbia Univ. Press, 2008.

Coetzee, J. M., *Disgrace*, New York, Penguin, 1999.

Coetzee, J. M., *The Lives of Animals*, ed. şi introd. de by Amy Gutmann, Princeton, Princeton Univ. Press, 1999.

Derrida, Jacques, „The Animal That Therefore I Am (More to Follow)", trans. David Wills, în *Critical Inquiry*, vol. 28, nr. 2, iarna 2002.

Derrida, Jacques, „«Eating Well», or The Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida", în *Who Comes After the Subject?*, eds. Eduardo Cadava, Peter Connor & Jean-Luc Nancy, New York, Routledge, 1991.

Derrida, Jacques, „Force of Law: «The Mystical Foundation of Authority»", trans. Mary Quaintance, în *Deconstruction and the Possibility of Justice*, eds. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld & David Gray Carlson, London, Routledge, 1992.

Derrida, Jacques, „*Geschlecht II*: Heidegger's Hand", trans. John P. Leavey, Jr., în *Deconstruction and Philosophy*, ed. John Sallis, Chicago, UCP, 1986.

Derrida, Jacques, „Violence Against Animals", în Jacques Derrida & Elisabeth Roudinesco, *For What Tomorrow…: A Dialogue*, trans. Jeff Fort, Stanford, Stanford UP, 2004.

Derrida, Jacques & Bernard Stiegler, *Echographies of Television*, trans. Jennifer Bajorek, Cambridge, Polity Press, 2002.

Diamond, Cora, „The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy", în Cavell et al., 2008.

Diamond, Cora, „Eating Meat and Eating People", în Diamond, *The Realistic Spirit*.

Diamond, Cora, „Experimenting on Animals: A Problem in Ethics", în Diamond, *The Realistic Spirit*.

Diamond, Cora, „Injustice and Animals", în *Slow Cures and Bad Philosophers: Essays on Wittgenstein, Medicine, and Bioethics*, ed. Carl Elliott. Durham, NC, Duke UP, 2001.

Diamond, „Cora, Losing Your Concepts", în *Ethics*, vol. 98, nr. 2, ianuarie, 1998.

Diamond, Cora, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, MA, MIT Press, 1991.

Harpham, Geoffrey Galt, „The Hunger of Martha Nussbaum", în

Representations, nr. 77, iarna 2002.

Hughes, Ted, *Selected Poems: 1957-1994*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2002.

Nussbaum, Martha C., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA, Harvard UP, 2006.

Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, Univ. of California Press, 1983.

Singer, Peter, *Animal Liberation*, New York, Avon Books, 1975.

Steiner, Gary, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh, Univ. of Pittsburgh Press, 2005.

Diego Rossello

Hobbes şi omul-lup
Melancolie şi animalitate în suveranitatea modernă

Traducere de Vasile Mihalache

Ei greşesc când spun că nu sunt lupi pe tot cuprinsul Angliei.
Aici oamenii se prefac în lupi, oh, schimbare monstruoasă.
James Howell, *Letter LVIII*, 1 decembrie 1644

Homo homini lupus, sau „omul e lup pentru om", rămâne unul dintre cele mai cunoscute dictoane din tradiţia teoriei politice[1]. Specialiştii folosesc această expresie – preluată iniţial de la Plaut şi apoi reluată de Hobbes în Epistola-dedicaţie *De cive* – cu scopul de a arăta condiţia anarhică, primitivă [*brutish*] a omului aflat în stare naturală. Înţelegerea acestui dicton folosit de Hobbes ca formă de ilustrare a războiului tuturor împotriva tuturor poate fi potrivită, dar în acelaşi timp poate ascunde evidenţa. Contrar înţelepciunii convenţionale, eu consider că „omul este un lup pentru om" ne îndreaptă atenţia către două întrebări fundamentale pentru politica şi cultura din Anglia secolului al XVII-lea: melancolia [*melancholy*] şi distincţia uman/animal. Prin indicarea, dar şi prin punerea la îndoială a acestei distincţii, opera lui Hobbes constituie o resursă valoroasă pentru o viziune non-umanistă cu privire la fundamentele autorităţii politice.

Teoria politică a lui Hobbes a fost interpretată printr-o grilă umanistă care ignoră o concepţie – bizară, dar substanţială din perspectivă teoretică – specifică vremii lui Hobbes despre melancolie şi animalitate: licantropia. Licantropia a fost un fel aparte de sindrom melancolic pe care

1 Thomas Hobbes, *On the Citizen*, ed. de Richard Tuck & Michael Silverthorne, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998. Acolo unde nu am precizat altfel, m-am referit la următoarele versiuni ale textelor lui Hobbes: „The Citizen [De Cive]", în *Man and Citizen*, ed. de Bernard Gert, Indianapolis, IN, Hackett, 1998, pp. 89-386 (citat în text ca DC); *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2005 (citat în text ca L); „On Man" [„De Homine"], în *Man and Citizen*, pp. 33-85 (citat în text ca OM); *The Elements of Law, Natural and Politic*, ed. de Ferdinand Tönnies, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1928 (citat în text ca EL); *Behemoth or the Long Parliament*, introd. de Stephen Holmes, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1990 (citat în text ca B).

contemporanii lui Hobbes (la fel ca psihiatrii de azi) îl descriau ca experiența iluzorie a unui om de a se transforma în animal – adeseori, dar nu exclusiv, într-un lup. Contemporanii lui Hobbes aveau tendința să conceptualizeze dezordinea politică și religioasă care avea să ducă la Războiul Civil Englez prin intermediul licantropiei[2]. Spre exemplu, istoricul, scriitorul și pamfletarul James Howell a descris Războiul Civil Englez în acești termeni, fiind profund ofensat de „calamitățile vremii și de situația disperată a acestei națiuni care pare să fi renunțat cu totul la facultatea gândirii și să fie posedată de o licantropie pură, de o dorință lupească a oamenilor de a se sfâșia unul pe celălalt. [...] Ei greșesc când spun că nu sunt lupi pe tot cuprinsul Angliei / Aici oamenii se prefac în lupi, oh, schimbare monstruoasă."[3] Robert Burton, în cartea sa *The Anatomy of Melancholy* (publicată inițial în 1621 și republicată de opt ori în timpul vieții lui Hobbes), susține că melancolicul „urlă ca un lup" și „latră ca un câine", sugerând chiar că „regatele și provinciile sunt melancolice"[4]. Anumiți cercetători scot în evidență valența politică a *The Anatomy*, sugerând că „Burke, prin modul său de a descrie melancolia (depresiunea) statului, îl anticipează pe Hobbes, mai exact utilizarea unei terminologii umorale cu scopul de a descrie o țară ca și cum ar fi un corp uman"[5]. Dacă, așa cum susține Howell, „oamenii se prefac toți în lupi", un teoretician politic precum Hobbes, la curent cu problemele vremii, va încerca să afle cum pot fi ajutați oamenii să-și recapete liniștea și să se transforme la loc în ființe umane.

Acest articol nu se va întreba dacă Hobbes, ca individ, a fost afectat de melancolie[6]. În schimb, îmi propun să arăt că teoria politică a

2 Discuțiile despre licantropie în această perioadă îi includ pe: Jean Bodin [1580], *On the Demon-mania of Witches*, trans. Randy Scott, Toronto, CRRS Publications, 1995, în special cap. 6; Regele James I, *Demonology* [1597], Charleston, SC, Forgotten Books, 2008), pp. 32, 57; John Webster, *The Duchess of Malfi* [1613], ed. de Kathleen McLuskie & Jennifer Uglow, Bristol, Bristol Classical, 1989; Thomas Adams, „Lycanthropy; or The Wolf Worrying the Lambs" [1615], în *The Works of Thomas Adams*, Edinburgh, James Nichol, 1862, pp. 109–122; Robert Burton, The Anatomy of Melancholy [1621], introd. by William H. Gass, New York, New York Review of Books, 2001, pp. 141-142. Scrierile contemporane despre licantropia clinică în psihiatrie sunt: T. A. Fahy, „Lycanthropy: a Review", în *Journal of the Royal Society of Medicine*, nr. 82 (ianuarie 1989), pp. 37-39; K. Koehler, H. Ebel și D. Vartzopoulos, „Lycanthropy and Demonomania: Some Psychopathological Issues", în *Psychological Medicine*, nr. 20, 1990, pp. 629-633.

3 James Howell, „Letter LVIII, December 1, 1644", în *Epistolæ Ho-Elianæ: The Familiar Letters of James Howell*, introd. by Agnes Repplier, New York, Houghton, Mifflin, 1907, 2: 115. Într-o altă scrisoare din 1647, Howell face trimitere la licantropie pentru a justifica Războiul Civil Englez: „A bellowing kind of immanity never raged so among men, insomuch that the whole country might have taken its appellation from the smallest part thereof and be called the Isle of Dogs, for all humanity, common honesty, and that mansuetude, with other moral civilities which should distinguish the rational creature from other animals, have been lost here a good while. […] [A] kind of wolfish humour hath seized upon most of this people, a true lycanthropy, they so worry and seek to devour one another; so that the wild Arab and the fiercest Tartar may be called civil men in comparison of us", p. 358.

4 Burton, *Anatomy*, pp. 407, 439.

5 Douglas Trevor, *The Poetics of Melancholy in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2004, p. 127.

6 Câțiva biografi și comentatori se vor întreba dacă a fost: Oliver Lawson Dick, ed., *Aubrey's*

lui Hobbes poate fi interpretată în mod productiv ca o formă de terapie pentru licantropia melancolică [*melancholic lycanthropy*]. În *Leviathan*, Hobbes trece de la analiza „fricii fără motiv" a melancolicului la nebunia mulțimii care „se luptă cu şi îi distruge exact pe aceia care, până atunci, îi protejaseră şi îi feriseră de nedreptăți" (*L* 55). Renunțarea la rațiune, alimentată de „comportamentul superstițios" şi de „opinia că ai fi inspirat" îl predispune pe om la rebeliune şi îl determină să ia parte la „răzvrătirea veselă a unei națiuni chinuite" (*L* 54-55). „Pasiunile fără orizont" (*L* 55), prostia [*folly*] şi melancolia, instabilitatea mentală şi indispoziția spirituală sunt preocupările lui Hobbes. Astfel, dacă Howell şi Burton descriu dezordinea politică şi religioasă a epocii iacobine (şi postiacobine) în termenii licantropiei, Hobbes devine conştient de aceste umori lupeşti şi încearcă să găsească o soluție politică pentru ele[7]. Pentru a parafraza o carte despre melancolia contemporană lui Burton, Hobbes aduce plăcerile suverane la conştiințele chinuite[8].

Dar să arăți că licantropia este relevantă pentru teoria politică nu este o sarcină uşoară. Chiar dacă în Renaşterea târzie şi în modernitatea timpurie licantropia le-a atras atenția, printre alții, lui Jean Bodin, James I, Thomas Adams şi Burton, până în secolul XXI, o combinație puternică de mitologie, povestiri populare, cultură pop, imaginație literară şi cinematografică gotică a trecut licantropul pe tărâmul fantasticului – alături de vampiri, unicorni, centauri şi alte creaturi neobişnuite. Cu toate acestea, în timpul anilor de formare ai lui Hobbes, definirea licantropiei a trecut dintr-o zonă teologică într-una fiziologică, aceasta devenind un produs al unui sindrom melancolic acut[9]. Teoria politică a suferit o transformare asemănătoare în perioadă, trecând de la fundamentele hotărâte în mod divin ale autorității politice la o înțelegere ştiințifică şi fiziologică a statului (federal) [*commonwealth*], care începe să fie văzut

Brief Lives, Jaffrey, NH, Davide R. Godine, 1999, p. 153; Aloysius Martinich, *Hobbes: A Biography*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999, pp. 7, 23; Conal Condren, „The Persona of the Philosopher and the Rhetorics of Office in Early Modern England", în *The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity*, ed. Conal Condren et al., Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2006, p. 84; Arnold W. Green, *Hobbes and Human Nature*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1993, p. 26.

7 Unii comentatori consideră că Hobbes şi Burton fac parte din câmpuri disciplinare diferite: primul aparține teoriei politice, iar cel de-al doilea aparține istoriei psihiatriei. Dar această ruptură disciplinară nu a fost tot timpul atât de evidentă. Există dovezi textuale care arată că Hobbes a fost conceput ca un precursor al studiilor psihiatrice moderne, iar Burton a fost studiat ca gânditor politic. Vezi: Richard Hunter şi Ida Macalpine, *Three Hundred Years of Psychiatry 1535-1860: A History Presented in Selected English Texts*, London, Oxford Univ. Press, 1963 şi J. W. Allen, *English Political Thought: 1603-1660*, London, Methuen, 1938.

8 Robert Yarrow, *Soveraigne Comforts for a Troubled Conscience*, London, G. Purslowe, 1619.

9 Pentru reconstruirea înțelegerii teologice a licantropiei (cu accent pe contextul francez), vezi: Nicole-Jacques Lefèvre, „«Such an Impure, Cruel and Savage Beast…»: Images of the Werewolf in Demonological Works", în *Werewolves, Witches and Wandering Spirits*: *Traditional Beliefs & Folklore in Early Modern Europe*, ed. de A. Edwards, Kirksville, MO, Truman State Univ. Press, 2002, pp. 181-198. Pentru descrierea licantropiei ca boală psihică, vezi James, *Demonology* şi Burton, *Anatomy*.

ca un corp politic[10]. Cum am putea să găsim asemănări structurale între aceste tipuri de schimbări de la teologic la fiziologic?

Walter Benjamin poate fi de folos aici, cu teoria lui despre modernitate unde teoretizează, prin intermediul melancoliei, nu doar această schimbare de la teologic la fiziologic, ci şi schimbarea configuraţiei ca atare. După Benjamin, cei care excelează în melancolie pot deveni bestii[11]. Prinţul din piesele de teatru triste baroce, susţine Benjamin, este melancolic pentru că a încetat să reprezinte autoritatea lui Dumnezeu pe Pământ, şi toate formele de viaţă jelesc alături de el. Această melancolie are o cauză religioasă, este rezultatul retragerii lui Dumnezeu din istoria umană, dar şi una fiziologică: literal, ea afectează bolnavul printr-o supraabundenţă de fiere neagră specifică pentru câinele turbat[12]. Benjamin este interesat de starea melancolică a prinţului şi a supuşilor săi din piesele de teatru triste, dar şi de diversitatea simbolurilor şi a întrupărilor melancoliei din perioada Renaşterii şi a modernităţii timpurii, precum câinii, câinii turbaţi şi Saturn, printre alţii[13]. Am preluat acest inventar al fiinţelor saturniene ca ghid pentru simptomele melancoliei din teoria politică a lui Hobbes. Perspectiva lui Benjamin este oarecum asemănătoare cu cea a lui Derrida: amândoi se folosesc de un materialism subtil, care nu doar că aduce fiinţele melancolice neverosimile pe tărâmul cercetării, ci şi priveşte cu un ochi critic distincţia logocentrică dintre uman şi non-uman[14]. Împreună, teoriile celor doi ne ajută să înţelegem importanţa pe care o are licantropul în teoria politică.

În continuare, voi proceda după cum urmează: în prima secţiune mă voi ocupa de viziunea lui Hobbes cu privire la animalizarea fiinţei umane, aşa cum a fost văzută ea de contemporanii acestuia. Afirm că Hobbes aderă la ideea tendinţei licantropice a vremii sale atunci când afirmă că starea naturală [*the state of nature*]* este una în care omul este

10 Pentru comentariile lui Hobbes despre folosirea analogiei organice, vezi: Gil Harris, *Foreign Bodies and the Body Politic: Discourse of Social pathology in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998, pp. 141-143.

11 Benjamin îl citează pe Sancho Panza: „Mâhnirea nu a fost predestinată animalelor, ci oamenilor, dar dacă oamenii nu trec peste ea, devin animale" (p. 146). Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, trans. John Osborne, London, Verso, 2003.

12 Benjamin, *Origin*, pp. 144, 156.

13 Benjamin, *Origin*, pp. 144, 150, 152.

14 Pentru o interpretare a lui Benjamin care pune accentul pe felul în care tratează acesta formele de viaţă non-umane, vezi: *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings and Angels*, Berkeley & Los Angeles, Univ. of California Press, 1998. În opera lui târzie, Derrida este preocupat adeseori de potenţialul deconstructiv al problematicii animalului. Vezi: *The Animal that Therefore I am*, ed. Marie-Louise Mallet, trans. David Wills, New York, Fordham Univ. Press, 2008 şi *The Beast & the Sovereign*, vol. I, Chicago, Univ. of Chicago Press, 2009.

* Am ales să traduc conceptul lui Hobbes „state of nature" cu „stare naturală" pentru a păstra deschisă comunicarea cu acele texte care, istoric, au preferat traducerea aceasta, şi au inclus-o în tradiţia discursului filosofic românesc. Trebuie să precizez aici, totuşi, că o alternativă cel puţin la fel de potrivită (dacă nu mai potrivită) este „statul naturii". De aceea, rog cititorul să aibă în minte şi această variantă posibilă, măcar pentru faptul că ea reuşeşte să evite ideea de anterioritate temporală a acestei forme de organizare pe care o presupune traducerea tradiţională – mai ales după contactul ei cu opoziţia binară natură/cultură –, dar care îi era străină lui Hobbes.

lup pentru om. În a doua secțiune voi arăta că teoria politică a lui Hobbes funcționează terapeutic: reacționează la problema caracterului lupesc al omului prin construirea unei linii de demarcație între animal şi om, primul fiind considerat non-politic, iar al doilea politic. Totodată, evidențiez ambiguitățile create de acest proiect al umanizării politice. În a treia secțiune mă voi referi la ceea ce eu numesc consensul umanist, adică la un mod de a interpreta teoria politică a lui Hobbes care nu presupune o atitudine critică față de proiectul de reumanizare a politicului şi nu este atent la patologiile pe care acesta le generează. În a patra secțiune voi identifica anumite forme de manifestare ale licantropiei din teoria politică a lui Hobbes, precum foamea de lup [*wolfish voracity*], câinii, câinii turbați şi omul melancolic, printre altele. Prin analizarea acestor forme de manifestare voi trece la suveranitate, scopul pe care îl urmăresc constant, chiar dacă zadarnic, lupul şi omul. Secțiunea a cincea va încheia articolul cu o privire asupra unor noi variante de teorie politică sugerate de omul-lup al lui Hobbes.

I. Animalizarea omului. Provocatorul Hobbes

Contemporanii lui Hobbes au fost indignați de descrierea vieții umane în starea naturală pe care o făcea acesta. Comentatori precum Helen Thornton şi Pat Moloney arată în mod convingător cum contemporanii lui Hobbes au considerat că acesta se desparte radical de viziunea biblică a Genezei pentru a plasa creaturile abandonate de Dumnezeu într-o existență brutală şi animalică[15]. Totuşi, aceşti cercetători nu sunt interesați de tema comună care leagă diferitele critici la adresa lui Hobbes. În ciuda multiplelor diferențe dintre ei, scolasticii aristotelieni, platoniştii de la Cambridge, oamenii de stat regalişti, clericii şi teoreticienii politici, printre alții, împărtăşesc cu toții aceeaşi animozitate cu privire la animalizarea ființei umane pe care o operează Hobbes.

Clericul anglican Samuel Parker considera că dacă ar fi să dăm credit teoriei lui Hobbes despre condiția naturală, atunci

> prin neîncrederea şi gelozia pe care le-am avea unul față de celălalt, nu ar putea apărea conştiința societății şi ne-am retrage ca alte animale de pradă în ascunzişuri şi locuri secrete, unde am trăi mizerabil şi solitar ca liliecii şi cucuvelele, şi am subzista ca paraziții prin jefuirea şi prădarea reciprocă[16].

Robert Filmer consideră şi el că n-ar trebui să se creadă că „Dumnezeu ar fi putut să-l creeze pe om într-o stare mai rea decât cea a

15 Vezi Helen Thornton, *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, Rochester, NY, Univ. of Rochester Press, 2005, în special cap. 3, şi Pat Moloney, „Leaving the Garden of Eden: Linguistic and Political Authority in Thomas Hobbes", în *History of Political Thought* vol. 18, nr. 2, 1997, pp. 242-266.
16 Samuel Parker, *A Discourse of Ecclesiastical Politie*, London, Martyn, 1670, pp. 126, 125.

unui animal sălbatic" şi se îngrijorează că o asemenea stare ar putea să-l facă pe om „mai rău decât canibalii"[17]. Arhiepiscopul John Bramhall afirmă că „natura hobbesiană a omului este mai rea decât natura urşilor sau a lupilor sau a celor mai sălbatice fiare[18], şi susține că „dacă Dumnezeu ar fi vrut sa oamenii să fie asemănători fiarelor sălbatice, precum leii, urşii sau tigrii, i-ar fi înzestrat cu gheare sau coarne sau colți sau țepi"[19]. Un alt cleric, William Lucy, notează că starea naturală a lui Hobbes îi transformă pe „oameni în fiare sălbatice sau, dacă au mai multă înțelepciune decât bestiile, li se permite să fie mai feroce şi mai fioroşi decât fiarele sălbatice însele"[20]. Edward Hyde, om politic, istoric şi conte de Clarendon susținea că Dumnezeu l-a creat pe om după chipul şi asemănarea sa şi i-a dat puterea de a domni peste toate lucrurile create şi, prin urmare,

> a-l reduce la o asemenea condiție josnică şi infamă precum natura sa [...], îl transformă pe om [...] într-o fiară mai mare decât cele pe care a fost numit să le guverneze, iar aceasta este o putere pe care Dumnezeu nu i-a dat-o niciodată diavolului; şi nici n-a pretins cineva asta până dl. Hobbes a pretins-o pentru sine[21].

Platonicianul de la Cambridge Ralph Cudworth susținea ceva asemănător: „Cel care nu vede un nivel mai mare de perfecțiune într-un om decât într-o stridie [...] nu are în el nici ştiința nici capacitatea de a înțelege un om."[22] John Vesey, biograful lui Bramhall, e mai puțin preocupat de probleme teologice şi îl etichetează pe Hobbes drept un „mijlocitor al bestialității"[23].

Animalizarea ființei umane pe care o operează Hobbes i-a supărat pe mulți. Dar a fost necesară această animalizare, până la urmă? Probabil că da, în contextul în care lupta politică şi religioasă l-a determinat pe Hobbes să renunțe la perspectiva metafizică a *dignitas* umană în favoarea unei viziuni care readuce în prim plan politica umanului, cu ajutorul unor termeni mai realişti, mai animalici [*animalistic*]. Chiar dacă umaniştii creştini erau nerăbdători să pună la îndoială caracteristicile animalice ale

17 Sir Robert Filmer, „Observations Concerning the Originall of Government, Upon Mr Hobs Leviathan", în *Patriarcha and Other Writings*, ed. Johann Sommerville, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991, p. 188.
18 John Bramhall, *The Works of the Most Reverend Father in God, John Bramhall*, Oxford, Parker, 1844, cap. 4, p. 551.
19 Bramhall, *Works*, cap. 4, p. 95.
20 William Lucy, *Observations, Censures and Confutations of Notorious Errors in Mr. Hobbes His Leviathan, and His Other Bookes*, London, John Grismond, 1663, p. 142.
21 Edward Hyde, Earl of Clarendon, „A Brief View and Survey of the Dangerous and pernicious Errors to Church and State in Mr Hobbes's Book, Entitled Leviathan" [1676], în *Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, ed. G. A. Rogers, Bristol, Thoemmes Press, 1995, p. 195.
22 Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* [1678], New York, Gould & Newman, 1838, p. 310.
23 John Vesey, în Samuel Mintz, *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1962, p. 57.

fiinţelor umane dintr-o perspectivă morală, ei nu au reuşit să vadă că Hobbes insista pe faptul că instabilitatea naturii umane exista încă dinaintea retragerii favorului divin din starea postlapsariană. De fapt, teoria lui politică a slăbit opoziţia uman/animal, în sensul că probabil a anticipat şi a pus bazele pentru animalizarea fiinţei umane operate de Charles Darwin. Astfel, după intervenţia lui Hobbes, argumentele scolastice care întemeiau demnitatea umană pe suflet, raţiune şi libertate vor deveni din ce în ce mai fragile, mai ales atunci când au fost confruntate cu spectacolul regicidului şi cu războiul civil.

Atunci când Hobbes caracterizează viaţa din afara comunităţii politice ca „brutală" (*L* 89) şi „sălbatică" (*DC* 40) şi include scene cu bărbaţi sălbatici care se pradă unii pe alţii pe frontispiciul lucrării sale *De cive*, mulţi dintre contemporanii lui au înţeles ideea şi au detestat-o. Dar animalizarea fiinţei umane vine, în viziunea lui Hobbes, cu nişte precizări cruciale. Teoria sa politică temperează sau îmblânzeşte această retrogradare a omului în animal prin retrasarea liniei de demarcaţie dintre cele două concepte şi, în acelaşi timp, prin faptul că atrage atenţia la contrastul dintre caracterul gregar, non-politic al animalelor non-umane şi caracterul politic specific asocierilor umane.

II. De-animalizarea politicului. Renunţarea la lup?

Chiar şi atunci când animalizează omul, Hobbes separă omul de animal prin diferenţierea între sociabilitatea specifică regatului animal şi organizarea politică specifică oamenilor. Spre deosebire de mai larga perspectivă zoologică a noţiunii de animal politic prezentată de Aristotel în *Istoria animalelor*, Hobbes consideră că „reunirea" câtorva animale „nu poate fi numită politică"[24] (*DC* 168). Totodată, împotriva lui Aristotel din *Politica*, opinează că oamenii nu se îndreaptă către o comunitate politică prin natură, ci prin artificiu [*artifice*] (*DC* 169)[25]. După Hobbes, animalele umane depind de artificialitatea comunităţii statale [*commonwealth*] pentru a fi ceea ce sunt; dacă se plasează în afara ei, nu doar că ies din interiorul ordinii politice, ci îşi pierd umanitatea ca atare – şi se întorc la existenţa brutală specifică „libertăţii fiarelor sălbatice"[26].

24 „Creaturile sociale [animalele politice] sunt considerate astfel pentru că au în vedere un obiect comun; această caracteristică nu este comună tuturor creaturilor gregare. Asemenea creaturi sociale sunt omul, albina, viespea, furnica şi cocorul" (1.1.488a11-488a12). Vezi Aristotel, „History of Animals", în *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes, Bollingen Series LXXI, Princeton, NJ, Princeton Univ. Press, 1984, vol. 1, p. 776. Pentru o înţelegere zoologică a aristotelianului *politikon zoon*, vezi: David J. Depew, „Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals", în *Phronesis*, vol. 40, nr. 2, 1995, pp. 156-181.

25 „Aşadar, dacă formele timpurii de societate sunt naturale, atunci şi statul este, pentru că el este finalitatea lor, iar natura unui lucru este finalitatea acestui lucru", Aristotel, *The Politics and the Constitution of Athens*, ed. Stephen Everson, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2009, p. 13.

26 Hobbes, *On the Citizen*, p. 101.

Norberto Bobbio a înțeles această idee atunci când a afirmat că „omul-lup este inuman pentru că este mai puțin decât uman”[27].

În *The Elements of Law*, *De Cive* şi *Leviathan* Hobbes prezintă o argumentație despre animalul uman care se bazează în general pe trei afirmații: 1) oamenii sunt animale; 2) animalele nu sunt ființe politice şi 3) animalele umane *pot fi* ființe politice prin folosirea cuvintelor, adică, altfel spus, a fi uman este un proces: rezultatul accidental şi instabil al umanizării prin folosirea limbajului şi a rațiunii. 1) Afirmația că oamenii sunt animale este refuzul lui Hobbes cu privire la excepționalismul uman: el privează animalele umane de orice facultate excepțională (spirit, rațiune şi liber-arbitru) care le-ar putea distinge de animalele non-umane. Animalele umane se pot distinge pe ele însele de „toate celelalte creaturi vii” doar prin „vorbire şi organizare” (*L* 23), adică prin folosirea cuvintelor şi prin reglementarea discursului mental. 2) Împotriva argumentației lui Aristotel din *Istoria animalelor*, şi mai ales împotriva interpretărilor abuzive din secolul al XVII-lea, care erau fascinate de organizarea politică a albinelor, Hobbes susține că spiritul gregar [*gregariousness*] al animalelor este diferit de spiritul politic [*politicality*] al oamenilor[28]. El insistă că furnicile şi albinele, la fel ca celelalte animale, nu ar trebui să fie considerate ființe politice, pentru că „forma lor de conducere este doar un consimțământ, sau mai multe voințe care coincid într-o privință, şi nu (așa cum este necesar într-o guvernare civilă) o singură voință”[29] (*DC* 168; *L* 119). Mai mult, din moment ce nu pot fi semnate contracte cu fiarele sălbatice, animalele non-umane nu se pot bucura de singura cale pe care Hobbes o vede spre existența politică (*DC* 128; *L* 97). 3) Astfel, animalele umane pot fi politice prin folosirea limbajului, pentru că ele folosesc cuvinte pentru a judeca rațional [*ratiocinate*], pentru a personifica [*personate*] şi pentru a încorpora [*incorporate*][30].

Hobbes consideră că fără vorbire şi metodă oamenii nu pot intra în contact şi, prin urmare, sunt lăsați la mila instinctului lor gregar natural – având o existență brutală de prădători. Nativii americani sunt exemplul recurent al lui Hobbes pentru condiția naturală a cărei sălbăticie îl va determina pe Carl Schmitt, trei secole mai târziu, să o numească

27 Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1993, p. 100.
28 Keith Thomas, *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500-1800, London*, Oxford Univ. Press, 1996, p. 62.
29 Contemporanii lui Hobbes tindeau să creadă că albinele sunt animale politice. Cartea *Feminine Monarchie*, de apicultorul Charles Butler, susținea că albinele au o formă de organizare politică asemănătoare cu monarhia, sub conducerea unei albine-regină. Cartea a fost foarte populară printre cititorii englezi, ajungând la trei ediții (1609, 1623 şi 1634) în timpul vieții lui Hobbes. Vezi: Charles Butler, *The Feminine Monarchie or a Treatise Concerning Bees and the Due Ordering of Them*, Oxford, Ioseph Barnes,1609.
30 Mă refer aici la studiul lui Philip Pettit despre înțelegerea limbajului la Hobbes. Vezi *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton, NJ, Princeton Univ. Press, 2008 (în continuare citat în text).

„domeniul vârcolacilor" (*L* 232, 459)[31]. Cu toate acestea, înlocuirea voracității lupești cu folosirea corectă a cuvintelor este parte din tratamentul terapeutic al lui Hobbes: nu ne putem devora unii pe alții în timp ce vorbim, sau cel puțin așa speră el. Iată de ce Hobbes începe prin a pune vorbe în gura noastră, literal vorbind, sub forma unei declarații prin care fiecare va spune: „Îl autorizez pe acest om sau această adunare de oameni și renunț la dreptul de a mă guverna eu însumi, în aceste condiții, ca și tu, în mod asemănător, să-i oferi drepturile tale și să autorizezi toate acțiunile lui" (*L* 120). Cu toate acestea, înlocuirea voracității vulpești cu practicile umanizatoare ale limbajului și ale organizării ar putea să fie dificilă. După cum vom vedea, printre produsele opoziției optimiste pe care Hobbes a impus-o între verbalizare și voracitate se află oamenii lacomi și lupii vorbitori.

Cei mai mulți dintre cititorii lui Hobbes de azi neglijează, totuși, politica lui complexă de umanizare, și astfel pierd din vedere ceea ce eu consider a fi dovada efectelor secundare ale acestei politici. Acest lucru se întâmplă pentru că ei consideră că omul este un temei, un punct de reper stabil în diferențierea lui de animal. Aici ar fi mai bine să-i ascultăm pe contemporanii lui Hobbes, care au văzut în opera acestuia o animalizare a omului care pe ei i-a stimulat. De ce nu ne mai stimulează și pe noi?

III. Consensul umanist şi dincolo de el

Chiar dacă autorii pe care i-am discutat mai sus au avut o contribuție importantă în receptarea teoriei politice a lui Hobbes în ultimele decenii, argumentele lor se bazează pe o distincție uman/animal considerată naturală și fixă, și nu o realizare filosofică și istorică ce poate fi pusă la îndoială. În mod evident, viziunile cu privire la Hobbes ale lui Michael Oakeshott, Philip Pettit și Quentin Skinner au în comun acest consens umanist. După cum vom vedea, chiar și cei care încearcă să vorbească despre limitele distincției uman/animal la Hobbes, precum Anat Biletzki, sunt atrași de premisele umaniste.

Pentru Oakeshott, „conduita morală se referă la relațiile dintre ființele umane și la puterea pe care sunt capabile să o exercite una asupra alteia. Acest lucru își pune amprenta, fără îndoială, asupra altor relații – cele cu animalele, spre exemplu [...] – dar sensul moral al acestor [relații] poate fi găsit doar în modul în care reflectă atitudinea oamenilor unul față de celălalt."[32] Această argumentație cu privire la moralitate sună familiar: omul este în centrul unei moralități care poate include animalele ca obiecte ale sale[33]. Dar această familiaritate este ea însăși produsul unei

31 Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, New York, Telos, 2003, p. 95.
32 Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, cuvânt înainte de Paul Franco, Indianapolis, IN, Liberty Fund, 1975, p. 75.
33 Această presupunere intuitivă despre un provincialism moral uman devine din ce în ce mai

presupoziții contestabile care poate să-i inducă în eroare pe criticii lui Hobbes cu privire la instabilitatea distincției uman/animal din opera acestuia. Oakeshott preia această distincție atunci când îl citește pe Hobbes literal şi afirmă că: „Un animal, spre exemplu, poate simți plăcere sau durere, dar acțiunile lui vitale sunt afectate doar de mediu [...] foamea lui este foamea de moment. Dar ființele umane au o altă înzestrare, care mărește intervalul apetitului şi al aversiunii lor.[34]"

Chiar dacă nu este incorectă, această reconstituire a argumentului lui Hobbes este incompletă. Hobbes depăşeşte adesea deosebirea dintre foamea animală şi umană atunci când face referire la tropul voracității lupeşti pentru a descrie chestiunile politice specifice oamenilor, precum tensiunile dintre popor şi monarhi (*DC* 89; *B* 158), politica internațională (*DC* 89), relațiile dintre creştini şi necredincioşi (*L* 346), precum şi atitudinea umanității cu privire la viitor (*OM* 40). Totodată, Hobbes descrie mintea umană în termeni metaforici drept un spaniel rătăcitor [*ranging spaniel*] (*EL* 11; *L* 22)[35]. Dacă, aşa cum susține Oakeshott, complexitatea umană dă naştere unui apetit a cărui anvergură este străină animalelor, atunci de ce Hobbes se foloseşte de figurile lupilor vorace şi a câinilor de vânătoare pentru a pune în lumină tocmai această anvergură?

Mai recent, distincția uman/animal a lui Hobbes este discutată şi în cartea impresionantă a lui Philip Pettit. Acesta consideră că Hobbes separă „mintea naturală, animală", care este „particulară şi pasivă", de o minte umană activă, care este capabilă să raționeze grație folosirii limbajului (p. 25). Conform lui Pettit, Hobbes susține că „limba sau vorbirea este un/o invenție istorică, şi asta este ceea ce face posibilă „forma activă a gândirii de care noi, oamenii, dispunem" (p. 25). Pettit sugerează că Hobbes îmbrățişează o „explicație naturalistă" cu privire la originea limbajului, prin care oamenii devin capabili să „depăşească limitările unei minți naturale, animale". Acest lucru produce „posibilitatea rațiunii şi face loc dorinței de a găsi ceva asemănător, dar necunoscut, şi în alte specii" (pp. 26, 25, 13).

În legătură cu această dispută cu privire la originea şi importanța limbajului la Hobbes, Pettit are o poziție problematică şi fără precedent. El adaugă o etapă intermediară între condiția naturală a omului şi organizarea statală [*commonwealth*]. Pettit consideră că, pentru Hobbes,

dificil de susținut. Într-un articol problematizant, Kennan Ferguson pune la îndoială prioritățile implicate în efectul de contagiune despre care vorbeşte Oakeshott şi arată că afilierile noastre morale transgresează granițele dintre specii. Ferguson arată cu puşi în fața alternativei de a cheltui bani şi de a consuma timp pentru a vindeca boala câinelui familiei sau de a oferi aceeaşi cantitate de bani şi a petrece acelaşi timp pentru o cauză umanitară (fondurile Crucii Roşii şi ale ONU pentru ajutorarea celor în nevoie), mulți oameni ar alege bunăstarea câinelui. Vezi Kennan Ferguson, „I ♥ My Dog", în *Political Theory*, vol. 32, nr. 3, 2004, pp. 373-395.

34 Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, ed. cit., p. 85.

35 Metafora spanielului a fost comună în perioadă. Vezi Karl Josef Höltgen, „Clever Dogs and Nimble Spaniels: On the Iconography of Logic, Invention, and Imagination", în *Explorations in Renaissance Culture*, vol. 24, 1998, pp. 1-36. Pentru un studiu care se axează pe utilizările retorice ale „motivului lupului", vezi „Cécile Voisset-Veysseyre, „The Wolf Motif in the Hobbesian Text", în *Hobbes Studies*, vol. 23, nr. 2, 2010, pp. 124-138.

sunt trei moduri ale existenței umane: „Starea naturii primare, când oamenii sunt ca celelalte animale; starea naturii secundare, când aceştia părăsesc comunitățile de fiare sălbatice ca rezultat al dezvoltării limbajului; şi starea civilă, în care se unesc sub un suveran" (p. 99).

Felul în care regândeşte Pettit condiția naturală a lui Hobbes în două momente distincte este legat evident de încercarea de a da un sens ambiguităților din teoria lui Hobbes, care ar putea să pună în dificultate distincția strictă între om şi animal pe care se bazează Pettit. Dar stabilirea unei distincții analitice între o lume care vorbeşte [*worded*] şi o lume care nu vorbeşte [*nonworded*] creează alte probleme. Spre exemplu: de ce ar trebui să credem că dobândirea limbajului implică faptul că animalele-om *renunță* la comuniunea lor cu fiarele sălbatice. Actul de limbaj *în sine* extrage, pur şi simplu, umanul din animal?

Pettit se foloseşte de afirmația lui Hobbes conform căreia „omul renunță la orice comuniune cu fiarele sălbatice prin actul de a impune nume" (*EL* 35). Dar în *The Elements* aflăm că inventarea numelor este un produs al curiozității (p. 35), pe care Hobbes îl consideră un „apetit", mai exact o atenție pentru cunoaşterea intereselor împărtăşite atât de oameni, cât şi de animale[36]. În timp ce curiozitatea animală este limitată la pasiunile simple (foame, sete, dorință sexuală) care tind să „îndepărteze grija pentru interesele cunoscute" (*L* 42), curiozitatea umană este diferită datorită „perseverenței delectării în ceea ce priveşte producerea unei cunoaşteri neobosite şi continue" (pp. 21, 41). Acesta este unul dintre motivele pentru care Oakeshott va pune accent pe rezistență ca trăsătura umană specifică, chiar dacă Hobbes încearcă să arate că şi animalele posedă o caracteristică de felul acesta.

Chiar dacă atât oamenii cât şi animalele sunt curioşi, acest apetit al oamenilor devine o „dorință sexuală a minții (p. 42)", o foame de nestăpânit sau „un apetit pentru cunoaştere" (p. 35). Este important de remarcat că diferențierea analitică a lui Pettit între o stare naturală vorbită şi una ne-vorbită obscurează această posibilitate: dar, pentru Hobbes, oamenii nu încetează niciodată să fie ei înşişi animale curioase incredibil de vorace, chiar dacă (sau mai degrabă atunci când) dobândesc limbajul şi, prin urmare, ei nu părăsesc niciodată „comuniunea" cu animalele sălbatice.

Reconstruirea teoriei lui Hobbes de către Biletzki este mai primitoare cu animalitatea umană. Cu toate acestea, la fel ca Pettit, atunci când este pus față în față cu limitele umanului în viziunea lui Hobbes, ea se întoarce la premisele umaniste. Atunci când Hobbes afirmă în *De Homine* că „anumite animale sălbatice învață din practică şi înțeleg ce ne dorim şi le cerem să facă prin cuvinte, ele înțeleg asta nu prin vorbe ca vorbe, ci ca semne" (*OM* 37), Biletzki întreabă dacă, după Hobbes,

36 Hobbes descrie curiozitatea drept „un apetit pentru cunoaştere", şi afirmă că aceasta a contribuit nu doar la „inventarea numelor, ci şi [la] presupunerea că toate lucrurile au o cauză", Hobbes, *The Elements*, pp. 34, 35.

animalele sunt la fel de comunicative ca oamenii; şi dacă şi ele folosesc semne pentru a exprima ceva[37]. Pentru că acest pasaj aduce animalele în interiorul funcției semnificante a limbajului, răspunsul lui Biletzki este da, dar ea observă o problemă – apare o lipsă de diferențiere între om şi animal – şi, prin urmare, ea afirmă imediat că „limbajul uman *trebuie* să implice mai mult decât o semnificație comunicativă dacă vrem să păstrăm o graniță viabilă între uman şi animal, sub auspiciile limbajului" (p. 181, s.a.). Astfel, Biletzki sprijină premisele umaniste prin afirmarea faptului că animalele „nu au limbaj […], ele au ceva care este diferit în mod fundamental de limbajul uman" (p. 181). Dar care este această diferență fundamentală?

Biletzki înțelege concepția lui Hobbes despre limbaj din perspectiva pragmaticii şi distinge între limbajul uman şi semnificația animală: din moment ce oamenii oferă limbajului o multitudine de utilizări, acesta devine mai degrabă „o născocire a oamenilor decât o producție naturală" (p. 181).

Chiar dacă animalele se bucură de anumite forme de sociabilitate şi de semnificare, acestea nu sunt „utilizări" pentru Biletzki, ci caracteristici naturale care trebuie considerate „a-sociale… a-politice" şi „a-lingvistice" (p. 182). Datorită faptului că limba este o „creație umană", Biletzki consideră că ea este cea care „lasă loc pentru alegere şi pentru structura socială, pentru acțiunea morală şi pentru sensibilitatea politică" (p. 186). Cu toate acestea, Biletzki nu demonstrează de ce aceste utilizări variate pe care oamenii le acordă limbajului nu ar putea însemna pur şi simplu că limbajul uman însuşi este un produs natural. Trebuie să ştim mai multe despre distincția între limbaj animal/limbaj natural şi cea între limbaj uman/limbaj artificial, pentru că, după cum susține Biletzki, dacă vom gândi limba în mod pragmatic, putem „rezolva trecerea de la natural […] la socio-politic […] prin recunoaşterea socialului care subzistă în mod inerent în natural" (p. 134). Dar de ce ar trebui să tratăm această trecere socializând naturalul – umanizând lupul – în loc să naturalizăm socialul – animalizând umanul? Biletzki consideră că înțelegerea teoriei limbajului a lui Hobbes dintr-o perspectivă pragmatică ne va ajuta să „diminuăm distanța dintre Aristotel şi Hobbes prin indicarea faptului că omul pentru om este lup vorbitor – şi, prin urmare, *nu este deloc lup*" (p. 135, s.a.). Dar de ce un lup vorbitor nu este *deloc* un lup?

Pe scurt, Pettit şi Biletzki încearcă să rezolve ambiguitățile din teoria lui Hobbes prin distingerea între creaturi lingvistice şi creaturi non-lingvistice. Pe de altă parte, prin impunerea unui lup vorbitor care nu mai este lup deloc, aşa cum procedează Biletzki, sau prin închiderea animalității omului într-o stare naturală, primară, ne-vorbită, aşa cum face Pettit, sunt lăsate pe dinafară atât (ne)deosebirea potențial productivă între om şi animal din teoria politică a lui Hobbes, cât şi invitația acestuia la

37 Anat Biletzki, *Talking Wolves: Thomas Hobbes on the Language of Politics and the Politics of Language*, Dordrecht, Kluwer, 1997, p. 181. (În continuare citat în text.)

contestarea proiectului umanist.

Skinner adoptă o poziție diferită, chiar dacă tot umanistă, prin care repune filosofia politică a lui Hobbes în relație cu umanismul renascentist[38]. Contextualismul lui Skinner se desparte de marile narațiuni istorice şi oferă o importantă revizuire pentru acele sedimentări în istorie ca lucruri naturale a unor perspective contestabile încă cu privire la libertate[39]. Dar din moment ce şcoala de la Cambridge privilegiază actele de vorbire şi intenționalitatea auctorială, anumite sedimentări istorice persistă: non-animalitatea umană este asumată pentru ea însăşi, iar animalizarea omului, atât de provocatoare la Hobbes, este lăsată complet pe dinafară, ca să nu mai vorbim de centralitatea ei în contextul în care a apărut, dacă nu şi în al nostru.

Interpretarea umanistă a lui Hobbes făcută de Skinner se află în strânsă legătură cu o dezbatere a istoricilor despre periodizare: problema dacă Hobbes este un reprezentant al umanismului renascentist târziu sau al unui „scientism" modern timpuriu[40]. Această împărțire știință vs. *studia humanitatis* îl determină pe Skinner să reducă importanța antiumanismului puternic al lui Hobbes la un dialog critic cu virtuțile clasice ale umanismului precum elocvența şi prudența[41]. Pentru Skinner, Hobbes este un critic al virtuții umaniste din interior, nu un apărător al politicilor non-umaniste – unul care răstoarnă *vir*tutea (*vir*tue) într-o *fostă* virtute (*were*tue)[42].

În opoziție cu istoricii republicani care acționează în interiorul consensului umanist, Erica Fudge cercetează posibilitatea existenței unui non-umanism renascentist[43]. Ea se axează pe instabilitatea diviziunii uman-animal prezente în anii de formare a lui Hobbes din Anglia elisabetană şi iacobină[44]. Fudge arată că în Anglia de la sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea, „multe vicii – beția excesivă, lăcomia, desfrâul […] – erau reprezentate ca având puterea de a

38 Quentin Skinner, Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1997.39 Quentin Skinner, Liberty before Liberalism, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998.

40 În acest caz, politicile periodizării istorice sunt o chestiune centrală. Newman arată că „barocul" este adeseori exclus de o narațiune a progresului care face trecerea între „Renaşterea târzie" şi „modernitatea timpurie." Vezi: Jane O. Newman, „Periodization, Modernity, Nation: Benjamin between Renaissance and Baroque", în Journal of the Northern Renaissance, vol. 1, nr. 1, 2009, pp. 19-34.

41 Skinner, Reason and Rhetoric, ed. cit., pp. 262, 292 şi 293.

42 Pentru legătura etimologică dintre teutonicul „wer" şi latinescul „vir", vezi: Charlotte F. Otten, „Introduction", în A Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture, ed. Charlotte F. Otten, Syracuse, NY, Syracuse Univ. Press, 1986, p. 5.

43 Termenul acesta este introdus de Kevin Curran în recenzia sa „Renaissance Nonhumanism: Plants, Animals, Machines, Matter", în Renaissance Studies, vol. 24, nr. 2, 2010, pp. 314-322.

44 Erica Fudge et al. (eds.), At the Borders of the Human: Beasts, Bodies and Natural Philosophy in the Early Modern Period, New York, St. Martin's, 1999; Erica Fudge (ed.), Renaissance Beasts: Of Animals, Humans, and Other Wonderful Creatures, Urbana, Univ. of Illinois Press, 2004; Erica Fudge, Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture, New York, St. Martin's, 2000; Brutal Reasoning: Animals, Rationality, and Humanity in Early Modern England, Ithaca, NY, Cornell Univ. Press, 2006.

transforma oamenii în animale sălbatice”[45]. Prin intermediul acestor descrieri, Fudge găseşte o „logică în care oamenii pot să devină animale prin acţiunile lor”[46]. Ea trimite la Burton pentru a arăta cum eşecul de a controla stări afective precum deprimarea (dar şi altele ca bucuria, frica sau reacţiile corporale precum râsul) erau considerate capabile de a nelinişti sfera umană în totalitatea ei: în cuvintele lui Burton, era important de stabilit „prin ce diferă un om de un câine”[47]. Fudge ne oferă posibilitatea de a vedea că în Renaşterea târzie, precum şi în modernitatea timpurie din Anglia, noţiuni precum „râs de câine”[48], „melancholia canina”[49] şi „insania lupina”[50] erau folosite pentru a descrie ceea ce era considerat drept iruperea necontenită a animalului în eu, producătoare a unui domeniu obscur capabil să pună la îndoială presupusul caracter natural al superiorităţii umane nu doar în relaţie cu alte creaturi, ci şi în relaţia omului cu propria animalitate. Această zonă-limită deschide, după cum urmează să arăt, noi moduri de a interpreta studiile lui Hobbes.

IV. O interpretare simptomatică a lui Hobbes

În loc să concepem licantropia ca o simplă afecţiune psihiatrică fără interes pentru teoria politică, o putem înţelege ca un simptom care provine din politicile de animalizare şi reumanizare ale lui Hobbes. După cum am arătat deja, Hobbes animalizează omul în starea naturală, dar în acelaşi timp mobilizează animalitatea (a furnicilor, a albinelor, dar şi pe cea a americanilor nativi) pentru a marca limitele politicului. Din moment ce singura modalitate de a intra în jocul politic este un acord care necesită vorbire articulată şi înţelegere, animalele şi animalitatea fiinţelor umane sunt lăsate în afara ordinii politice. Cu toate acestea, eu doresc să arăt că animalitatea se întoarce prin simptomele licantropiei.

După Derrida, animalul este atât ceea ce suntem, cât şi cel după care suntem, cu dublul sens pe care îl are a fi după ceva: de a-l vâna şi de a-l hăitui, dar şi în sensul de a ajunge „după” animal, în sensul biblic al creaţiei şi în concepţia darwinistă asupra evoluţiei. În cazul teoriei politice a lui Hobbes, animalul este în mod clar ceea ce suntem şi cel după care venim, cu dublul sens pe care îl are a veni după: de a-l vâna şi de a-l hăitui în afara sferei politicului, dar şi în sensul de a ajunge „după” animal

45 Erica Fudge, „How a Man Differs from a Dog”, în History Today, 5 iunie, 2003, http://www.historytoday.com/Erica-fudge/how-man-differs-dog (7 aprilie, 2012).
46 Fudge, „How a Man Differs…”, loc. cit.47 Burton, *Anatomy*, ed. cit., p. 147.
48 Vezi Fudge, „How a Man Differs…” şi „Learning to Laugh: Children and Being Human in Early Modern Thought”, în *Textual Practice*, vol. 17, nr. 2, 2003, pp. 277-294.
49 Vezi Lawrence Baab, *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English Literature from 1580-1642* [1951], East Lansing, Michigan State Univ., 1965, p. 44; şi Carol Falvo Hefferman, „That Dog Again: Melancholia Canina and Chaucer’s Book of the Duchess”, în *Modern Philology*, vol. 84, nr. 2, 1986, pp. 185-190. Benjamin vorbeşte şi el despre câine în *Albrecht Dürer’s Melencolia*, vol. I. Vezi Benjamin, *Origin*, ed. cit., p. 152.
50 Burton, *Anatomy*, ed. cit., p. 141.

în starea naturală. După cum vom vedea, paradoxul de a fi atât lup cât şi ce vine după lup generează o logică alternativă şi o genealogie. O licologie, după cum o numeşte Derrida, nu este logica şi genealogia unei auto-clarităţi suverane care să facă cercuri complete prin vorbirea articulată şi prin conştiinţa de sine, ci un cerc vicios în care sinele suveran este pe cale de a se transforma în ceva diferit de el însuşi: un animal[51].

a) Flămând ca un lup

Un simptom specific al licantropiei în teoria politică a lui Hobbes este figura recurentă a voracităţii lupeşti. Atunci când Hobbes laudă posibilităţile deschise înaintea omului odată cu apariţia vorbirii, el îşi arată preferinţa pentru verbozitate în dauna voracităţii. După el, vorbirea îi ajută pe oameni să depăşească cu mult „condiţia altor animale" (*OM* 39). Fără vorbire, spune Hobbes, „nu ar exista societate, nici pace şi, prin urmare, nici disciplină; ci, dimpotrivă, mai întâi sclavie, apoi singurătate şi, ca locuinţe, peşteri" (*OM* 40). Limbajul îi permite omului să facă acorduri şi legi, şi asta este ceea ce îl deosebeşte de existenţa animalică: „înainte ca acordurile şi legile să fie întocmite, nici binele, nici răul public nu au fost considerate naturale printre oameni mai mult decât erau printre animale" (*DC* 43).

Frontispiciul de la *De Cive* exemplifică ceea ce Richard Ashcraft numeşte „politicile omului sălbatic" la Hobbes[52]. Cadranul din dreapta jos reprezintă imaginea libertăţii naturale îmbrăcate sumar cu frunze, înarmate cu arc şi săgeată. Skinner afirmă că figura seamănă cu acuarela lui John White care portretizează viaţa americanilor nativi, folosită pentru a ilustra raportul lui Thomas Hariot despre locuitorii originari din Virginia[53]. În fundal, un grup de sălbatici îl vânează pe unul de-al lor cu bâte şi săgeţi. şi mai în spate, în dreapta, două figuri umane stau aplecate deasupra a ceea ce pare să fie un membru uman pe un postament, probabil preparându-l pentru a fi mâncat. În completare, o felină prădătoare este inclusă în spatele scenei, în spatele gardului care înconjoară satul, exprimând ideea că, în starea naturală a omului, singura lege este a mânca sau a fi mâncat[54].

---

51 Derrida consideră că „suveranitatea este o circularitate, o sfericitate de-a binelea. Suveranitatea este rotundă; este o rotunjire […] care poate lua fie forma alternantă a învârtelii, a răsucirii sau a răsucirii simultane […], fie pe cea a identităţii între origine şi concluzie", Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Palo Alto, CA, Stanford Univ. Press, 2005, p. 13.

52 Richard Ashcraft, „Leviathan Triumphant: Thomas Hobbes and the Politics of Wild Men", în *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. de Edward Dudley şi Maximilian Novak, Pittsburgh, PA, Univ. of Pittsburgh Press, 1972, pp. 141-182.

53 Vezi Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2008, p. 101.

54 În contrast cu peisajul pictat în cadranul din partea dreaptă jos, care are la bază ideea „mănâncă sau vei fi mâncat", cadranul din stânga jos al frontispiciului arată coexistenţa paşnică adusă de agricultura umană. După cum a arătat Pagden, agricultura a fost adeseori un subiect important în dezbaterea din secolul al XVII-lea referitoare la faptul dacă americanii nativi sunt

Probabil ca răspuns la regula devorării de pe frontispiciul de la *De cive*, ilustrația care deschide *Leviathan* înfățișează un corp politic, cu trăsături umane ușor de recunoscut, care a reușit încorporarea completă a subiecților săi, într-o cuprinzătoare şi puternică „*singură* persoană" sau „om artificial", cu viața și membrele intacte (*L* 144, 149, s.a.). Totuși, după cum afirmă Norman Jacobson, gigantica şi maiestuoasa figură umană care se înalță deasupra orașului, ținând o sabie şi un sceptru, poate fi interpretată şi ca o imagine şocantă a devorării: „Suveranul şi-a devorat subiecții, i-a încorporat în propria ființă, în timp ce ei, privind la devorator, sunt încremeniți de groază."[55] Pentru Jacobson, ceea ce pare a fi un contrast între devorant şi vocal este mai mult o complementaritate. Dacă Leviathan şi-a înfulecat [*wolfed down*] supușii, diferența crucială între devorare şi folosirea vocii este aceea că, în timp ce în starea naturală indivizii sunt tot timpul pregătiți să fie vânați, în corpul politic ei sunt tot timpul deja devorați, dar intacți. Dar este adevărat acest lucru? Reușește Leviathan să-şi încorporeze supușii fără să-i dezintegreze? şi, până la urmă, cine (sau ce) este Leviathan?

Leviathan este reprezentat pe frontispiciu cu trăsături umane recognoscibile, dar o simplă genealogie a acestei creaturi mitice sugerează o descendență mult mai animalică. Cercetătorii din științele umaniste şi comentatorii lui Hobbes au reușit să arate semnificațiile variate pe care Leviathan le-a avut de-a lungul secolelor, de la monstrul marin din *Cartea lui Iov*, şi şarpele lui Isaia 27:1, până la asocierile cu un crocodil sau cu o balenă din secolul al XVII-lea[56]. Nu voi adăuga mai multe imagini pentru acest simbol deja proteic. Toate acestea sunt suficiente pentru a arăta că frontispiciul cărții lui Hobbes dă o formă umană unei imagini care a stat mult timp ca simbol pentru animalitate. Din moment ce devorarea Leviathanului este o soluție pentru o stare naturală animalică şi vorace, Hobbes pare să fie prins într-un cerc vicios care adoptă ideea unui om eliberat complet de creaturalitate [*creatureliness*] (după cum ar pune problema Skinner, Pettit şi Biletzki).

Dar discuția lui Hobbes despre voracitatea Leviathanului este importantă şi într-o altă direcție: foamea acestuia amenință să submineze stabilitatea şi integritatea omului în propria teorie politică. În capitolul 29 din *Leviathan*, Hobbes folosește câmpul semantic al mâncatului şi al tulburărilor digestive pentru a caracteriza câteva dintre greutățile întâmpinate în procesul de transformare a comunității politice în ceva închegat şi puternic: un corp politic. Spre exemplu, Hobbes înțelege

sau nu oameni pe de-a-ntregul. Agricultura era o caracteristică definitorie a comunității „umane" civilizate, alături de credința în creştinism. Vezi Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982, pp. 91, 142.55 Norman Jacobson, „The Strange Case of the Hobbesian Man", în *Representations*, vol. 63, vara 1998, p. 1.

56 Patricia Springborg, „Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth", în *Political Theory*, vol. 23, nr. 2, 1995, pp. 353-375; Robert E. Stillman, „Leviathan: Monsters, Metaphors and Magic", în *ELH*, vol. 62, nr. 4, 1995, pp. 791-819.

problema limitei expansiunii imperiale prin semnalarea unui „apetit insaţiabil sau bulimie pentru lărgirea stăpânirii" (*L* 230). Mai mult, el nu pune „dezordinea intestinală" (p. 221) doar pe seama erorilor făcute de om pentru a institui o comunitate [*commonwealth*], ci, mai mult, compară multele societăţi dintr-o comunitate cu „mai puţin comuna bogăţie din măruntaiele unui mai mare, cum ar fi viermii în măruntaiele unui om al naturii" (p. 230). În acelaşi sens, Hobbes îi compară pe cei care, „animaţi de false doctrine", îndrăznesc să pună la îndoială puterea absolută, cu „mici viermi" sau paraziţi intestinali pe care, Hobbes ţine să clarifice tehnic, „medicii îi numesc ascaride" (p. 230). Astfel, chiar şi atunci când Hobbes pune vorbe în gura noastră pentru ca astfel să putem intra în comunitatea politică, deci ca oameni, instituiţi ei înşişi astfel prin spunere – „Eu însumi autorizez şi renunţ la drepturile mele în favoarea guvernării" –, patologia fiinţei încorporate într-un stat suveran este încă vizibilă ca simptom al unui corp politic care devorează sau este devorat. Cum poate fi garantată integritatea fiinţei umane – a vieţii şi a membrelor sale, dar şi a umanităţii sale – în mijlocul unei asemenea voracităţi înconjurătoare?

Totodată, tropul voracităţii apare în relaţie cu temporalitatea prelungită, considerată de Oakeshott o caracteristică a singularităţii umane; de altfel, acesta afirmă că, pentru Hobbes, foamea animală este foamea momentului. După Hobbes, oamenii sunt diferiţi prin dorinţa lor de a cunoaşte sau, cel puţin, prin capacitatea lor de a anticipa lucrurile, de a şti ce sa va întâmpla cu ei în timpul care va să vină; ei nu sunt mulţumiţi de bunăstarea prezentă. Acest lucru produce curiozitate, dar şi dorinţă, după cum am văzut mai devreme. Hobbes susţine în *De Homine* că „omul depăşeşte în rapacitate şi cruzime lupii, urşii şi şerpii, care nu sunt rapace decât dacă sunt înfometaţi şi nu sunt cruzi decât dacă sunt provocaţi, în timp ce omul este hămesit chiar şi de foamea din viitor" (*OM* 40). Dar de ce foloseşte Hobbes figura voracităţii lupeşti tocmai pentru a descrie acea temporalitate prelungită pe care Oakeshott o atribuie în exclusivitatea oamenilor? În ciuda a ceea ce afirmă Oakeshott, Hobbes pare să arate că preocuparea omului pentru viitor îl face şi mai animalic.

b) Persoana melancolică

Preocuparea pentru viitor ca însuşire a omului este, pentru Hobbes, în strânsă relaţie cu melancolia, o perspectivă despre care nu vorbesc mulţi comentatori. Hobbes nu se referă la melancolic de mai mult de trei ori în opera sa (*EL* 40; *L* 58, 59), şi, de aceea, ocolirea acestui subiect este de înţeles. Cu toate acestea, o înţelegere literală a termenului poate fi nepotrivită. După cum am arătat în introducere, în Europa modernităţii timpurii melancolia era o noţiune nestatornică, plină de sensuri, şi un subiect dezbătut asiduu în Anglia[57]. Chiar dacă fac referire

57 Vezi Baab, *The Elizabethan Malady*, and Angus Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2006.

la un sens mai restrâns al melancoliei (care nu include licantropia), cercetătorii italieni Gianfranco Borrelli şi Mauro Simonazzi sunt primii care descriu implicaţiile discuţiei lui Hobbes despre melancolie în înţelegerea teoriei politice a acestuia. Voi schiţa aici cercetările lor, pentru că pun în lumină un aspect important cu privire la argumentul meu despre licantropie: recurenţa acesteia în încercarea terapeutică a lui Hobbes de a reduce melancolia.

Borrelli înţelege melancolia lui Hobbes ca un obstacol în calea supunerii şi a raţiunii politic. Teoria politică a lui Hobbes, afirmă el, încearcă să restrângă şi să reducă „dinamica distructivă", la fel ca „frica de o moarte violentă, de suferinţă mentală sau de maladie spirituală"[58]. Dimensiunea terapeutică a teoriei politice hobbesiene este astfel demascată, în sensul că instabilitatea mentală şi spirituală pot fi traduse ca instabilitate a corpului politic. O instanţiere a acestei preocupării terapeutice apare în bine-cunoscuta discuţie cu privire la Prometeu, omul prevăzător care „privind mult prea înaintea lui, cu grija viitorului, are inima roasă în continuu de frica morţii […]; iar anxietatea lui nu are nici odihnă, nici pauză, decât în somn" (*L* 76). Deşi Hobbes menţionează că maladia-cheie a omului prevăzător este anxietatea, Borrelli consideră, legându-l pe Hobbes de Burton, că există şi o legătură cu melancolia aici.

Burton se referă şi el la Prometeu în *The Anatomy*: „Un om melancolic […] legat de Caucaz."[59] Borrelli susţine că omul prevăzător poate fi considerat melancolic, şi consideră că această maladie este datorată eşecului „politicii transcendenţei" încercate de puterile ecleziastice, care nu au reuşit să „lege scopurile pe termen lung, în special securitatea vieţii şi salvarea spirituală, cu scopurile aflate aproape de interesele individuale" (p. 92). Această melancolie religioasă poate avea implicaţii „antipolitice" pentru proiectul lui Hobbes, afirmă Borrelli, aşa cum individul melancolic rezistă ordinii consacrate a lui *recta ratio*, cea care îi scoate pe indivizi din starea naturală şi îi aşază în *commonwealth*. Borrelli merge până acolo încât accentuează „valoarea politică" a „tratamentului nebuniei şi al melancoliei", considerate ca având „efecte sfâşietoare pentru unitatea politică a Statului", şi consideră că acolo există „o componentă internă a fiecărui subiect, care nu va putea fi guvernată niciodată pe de-a-ntregul" (pp. 95-96).

Simonazzi găseşte şi el legături între Burton şi Hobbes. Acolo unde Burton practică introspecţia, disecându-şi propriile tendinţe melancolice, încrezător că „printr-un sentiment comun" îi poate ajuta pe alţii, Hobbes celebrează introspecţia pentru că aceasta este o cheie a artei de a guverna, din moment ce conducătorul „trebuie să vadă în el însuşi, nu un om anume sau altul, ci om-menirea [*Man-kind*]"[60] (*L* 11).

58 Gianfranco Borrelli, „Prudence, Folly and Melancholy in the Thought of Thomas Hobbes", în *Hobbes Studies*, vol. 9, 1996, pp. 89-97.
59 Burton, *Anatomy*, ed. cit., p. 434.
60 Burton, citat în Mauro Simonazzi, „Thomas Hobbes on Melancholy", în *Hobbes Studies*, vol. 19, 2006, p. 37.

Simonazzi se axează pe trăsătura particulară a psihologiei umane hobbesiene, punctată de asemenea de Borrelli: proiecția în viitor. În interpretarea sa asupra lui Hobbes, Simonazzi afirmă că „omul, ca opus al animalului, are o scară a timpului dilatată, nu trăieşte doar în prezent şi doar pentru imediat, ci cunoaşte dimensiunile trecutului şi ale viitorului" (p. 46). În timp ce animalele sunt captive în clipa prezentă, în satisfacerea dorințelor corporale imediate (foamea sau poftele sexuale), ființa umană reclamă „dimensiunea viitorului […] pentru satisfacerea plăcerilor minții (p. 46). În mod paradoxal, Simonazzi consideră că melancolia produsă de această „scară temporară dilatată" este tocmai ceea ce separă oamenii de animale, şi conchide că melancolia este „o boală proprie şi exclusivă a omului" (p. 40).

Borrelli şi Simonazzi sunt îndreptățiți să descopere o dimensiune terapeutică a teoriei politice hobbesiene. Cu toate acestea, mă despart de diagnosticul lor, pentru că ascunde legătura dintre melancolie şi animalitate, şi preface melancolia în ceva specific oamenilor. În felul acesta, Simonazzi reîntăreşte consensul umanist: el transformă ceea ce eu cred că este un simptom al indistincției uman-animal într-o marcă a umanului însuşi. Este ironic să găseşti temeiul distincției dintre uman şi animal într-o scară temporară dilatată care, pentru Hobbes, nu doar că separă oamenii de animale, dar, în primul rând, preschimbă oamenii în creaturi mai vorace decât lupii (*OM* 40). Mai mult, nici Borrelli, nici Simonazzi nu încearcă să găsească alte legături intertextuale între Hobbes şi Burton. Burton îi descrie pe licantropi ca pe nişte persoane care „aleargă noaptea obsedați de morminte şi câmpuri, şi nu pot fi convinşi prin asta că sunt lupi sau alte animale", şi vorbeşte despre cazul unui bărbat olandez „obsedat de morminte şi care se ținea în cimitire"[61]. Când Hobbes descrie el însuşi persoana melancolică, spune că el sau ea este caracterizat(ă) de „obsesia singurătății şi a mormintelor" (*L* 54).

Pe scurt, imaginea hobbesiană a melancolicului indică un lup în haine de om. Terapia hobbesiană pentru această creatură melancolică se află în limitele alinării suveranității care, până la urmă, nu face altceva decât să reproducă ea însăşi simptomele de licantropie pe care încearcă să le atenueze. Chiar dacă Borrelli şi Simonazzi observă melancolicul, ei neglijează participarea acestuia la circularitatea vicioasă a îndolierii creaturale [*creaturely mournfulness*]. O trimitere la Saturn, regele mitic al Epocii de Aur, ne va ajuta să legăm această circularitate vicioasă de problema suveranității.

c) Saturn şi câinele turbat

Hobbes face trimitere la mitul lui Saturn în contextul unei discuții despre doctrinele care justifică faptul „că un rege-tiran poate, în mod drept, să fie condamnat la moarte" (*DC* 96-96). Hobbes contestă interpretarea timpurie modernă, antimonarhistă, a textelor antice şi

61 Burton, *Anatomy*, ed. cit., p. 141.

aminteşte că „ei [anticii] venerau puterea supremă […]. Prin urmare, aceştia nu obişnuiau, aşa cum se întâmplă în zilele noastre, să se asocieze cu spirite ambiţioase şi infernale la ruinarea totală a statului" (p. 97). Imaginea lui Saturn este introdusă în acest context ca un exemplu al felului în care anticii „au ales să împacheteze ştiinţa justiţiei în povestiri cu tâlc" (p. 97). După cum spune Hobbes: „De aceea a fost pace şi o epocă de aur, care nu s-au încheiat înainte ca Saturn să fie expulzat, înainte de a fi considerat drept să ridici armele împotriva regilor" (p. 97).

Dar pledoaria lui Hobbes pentru o supunere paşnică faţă de autoritatea monarhică, în concordanţă cu exemplul „anticilor", spune doar jumătate din mitul lui Saturn. Cealaltă jumătate este acoperită de Benjamin: mitul lui Saturn este în acelaşi timp mitul saturnian al refuzului suveranităţii. Benjamin îl descrie pe prinţul saturnian ca pe „cineva care a fost muşcat de un câine turbat, care a avut coşmaruri terifiante şi este înspăimântat fără niciun motiv"[62]. Conform mitului comentat de Benjamin, Cronos-Saturn, fiul Geei şi al lui Uranus, a condus o rebeliune a titanilor împotriva tatălui său. Ca urmare, Uranus a fost detronat şi emasculat de Cronos. Apoi, marcat de o profeţie care spunea că el însuşi va fi detronat de unul dintre copiii săi, Cronos îşi devora copiii de îndată ce se năşteau[63]. Astfel, comentariul lui Benjamin asupra „conceptului Cronos" uneşte dispoziţia fricoasă a melancolicului cu voracitatea lupului[64].

Dar, după Hobbes, câinele turbat nu se găseşte în conducător, ca la Benjamin, ci în acei supuşi care se opun monarhului în numele libertăţii anticilor. Hobbes consideră că anumiţi gânditori, influenţaţi de scriitori greci şi latini, răspândesc opinia că „supuşii dintr-un stat popular [*Popular Common-wealth*] se bucură de libertate; dar cei din monarhie sunt cu toţii sclavi" (*L* 226). Aceştia sugerează că este drept să omori un rege, chiar dacă „ei nu spun regicid, adică uciderea unui rege, ci tiranicid, adică uciderea unui tiran" (p. 226). Hobbes gândeşte ca un terapeut şi compară efectele pernicioase ale „scriitorilor democraţi" (p. 226) cu „veninul" transmis prin „muşcătura unui câine turbat", venin ale cărui efecte afectează omul ca şi când „s-ar chinui să-l transforme în câine" (p. 226). La fel ca Howell, care nota că Anglia din vremea războiului civil ar putea fi numită „Insula câinilor", şi la fel ca Burton, care era preocupat de imperativul de a distinge între om şi câine, Hobbes vede în „câinii turbaţi" democratici o ameninţare (probabil şi o alternativă) la adresa efortului său de a umaniza sfera politică. Dacă oamenii sunt câini turbaţi pentru alţi oameni, gândeşte Hobbes, este posibil ca voracitatea lupească atotcuprinzătoare să devină mult prea presantă. Lăsate neatinse de umanizarea lui Hobbes, anarhia şi voracitatea lupească ar domni fără rival.

62 Benjamin, *Origin*, ed. cit., p. 144.
63 Pentru o povestire a mitului, vezi Apollodorus, *The Library of Greek Mythology*, trans. Robin Hard, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999), pp. 27-29.
64 Panofsky şi Saxl, citaţi de Benjamin, în *Origin*, ed. cit., p. 150.

Scurta incursiune a lui Hobbes în politicile rabiei poate fi legată din nou de discuția lui Burton despre aceeaşi boală. Burton examinează simptomele rabiei sau ale hidrofobiei imediat după ce termină cu licantropia. Hidrofobia, spune Burton, poate produce efecte licantropice, din moment ce sindromul include lătratul şi urlatul: oamenii afectați de rabie se comportă de parcă s-ar fi transformat în câini sau în lupi[65]. În acest punct, convulsiile metamorfice ale creaturii care ia viață sub argumentația lui Hobbes sunt destul de greu de desluşit şi de urmărit. Dar, dincolo de această dificultate, putem observa teoria politică a lui Hobbes în ambiguitatea fascinantă a intervenției ei terapeutice: este în acelaşi timp atât antidot, cât şi otravă; luptă împotriva simptomelor licantropiei, dar le şi reînvie; se străduieşte să umanizeze politicul, dar începe prin animalizarea ființei umane.

În lumea hobbesiană a melancolicilor fricoşi, politicul este despre fobii, şi astfel Hobbes trece de la hidrofobie la tiranofobie: „Așa că atunci când monarhia este din nou muşcată violent de acei scriitori democrați care mârâie la această stare, nu se vrea nimic altceva decât un monarh puternic – lucru provenit dintr-o anumită tiranofobie sau frică de a fi guvernat cu fermitate – pe care, atunci când îl au, îl detestă" (*L* 226). De fapt, acestor câini turbați în haine de om, acestor vârcolaci le este teamă să nu fie luați sclavi de monarhie. După Hobbes, un supus al monarhiei nu este sclav pentru că „nu este împiedicat să facă ceea ce are voință să facă" (*L* 146): supuşii monarhiei nu sunt ținuți în lanțuri. În orice caz, din cauza fricii de a ajunge sclavi, oamenii se poartă de parcă ar fi câini turbați, urlând la şi muşcând un tiran care, după Hobbes, nici măcar nu există. Hobbes însuşi foloseşte conceptul „frică nemotivată" în legătură cu melancolia (p. 54). Dacă melancolia creează o teamă care nu are nicio cauză, atunci aceasta este imună în fața formelor de cauzalitate înregimentate de Hobbes în numele păcii: „teama continuă de, şi pericolul unei morți violente" (p. 89). După Hobbes, scriitorii care, în loc să ofere un confort al suveranității, amestecă „temerile nemotivate" ale melancoliei, distrug puterea cauzalității şi pregătesc terenul pentru muşcătura, mârâitul şi urletul care contestă proiectul hobbesian de umanizare politică.

V. Concluzii

Am arătat că opera lui Hobbes poate fi interpretată ca un fel de terapie pentru licantropia melancolică, cea care este atât împrejurarea (Războiul Civil din Anglia) cât şi efectul teoriei sale: el animalizează

65 Burton, *Anatomy*, ed. cit., p. 142.

66 Thomas Dumm observă umanizarea inclusă în practica vorbirii: „Suntem pregătiți să fim oameni prin conversație […]. Conversația ne împiedică să cădem în patru labe şi să începem să urlăm", Thomas Dumm, „Wolf-Man and the Fate of Democratic Culture: Four Fragments", în *Law, Culture and the Humanities*, vol. 1, nr. 2, 2005, p. 183.

fiinţa umană în starea ei naturală, defineşte această formă de existenţă animală (la fel ca cea a animalelor non-umane) ca non-politică şi permite accesul la politic doar prin aparatele umane ale vorbirii şi ale raţionalităţii – pe care continuă să le privească în termenii unor entităţi create[66]. În acest fel, încercarea sa de a exclude ca nepolitic nu doar formele animale de viaţă, ci şi câteva comportamente şi afecte umane legate de animalitate, pare să nu reuşească.

În ciuda a ceea ce susţin cercetătorii umanişti, am arătat, cu ajutorul lui Burton şi Howell, dar şi prin intermediul lucrării contemporane a lui Fudge, că umorile lupeşti ale licantropiei oferă posibilitatea de a conceptualiza maladia politică şi spirituală a Angliei modernităţii timpurii. Am demonstrat că teoria politică a lui Hobbes este afectată atunci când încearcă să ne ajute să ne regăsim liniştea: ea alungă animalitatea din sfera politică, dar îi pune în scenă întoarcerea sub forma unei boli prin care un licantrop hălăduieşte prin cimitire, probabil (după cum am sugerat) pentru a boci moartea animalităţii în politică. Această sugestie nu este doar a mea. Ea apare şi la Benjamin sau la Derrida, şi este mărturisită de un contemporan al lui Hobbes, Margaret Cavendish, autor politic, filosof şi poet care l-a cunoscut pe Hobbes. Ea a înţeles aceste simptome ale licantropiei şi implicaţiile lor atunci când şi-a imaginat cum ar arăta o lume hobbesiană: „Atunci când toate părţile acestei lumi s-ar aduna la un loc şi s-ar urmări unele pe altele, ar arăta ca o haită de lupi care sperie o oaie sau ca atât de mulţi câini care hăituiesc iepuri."[67] Ea a văzut consecinţa ironică a faptului că Hobbes retrasează opoziţia uman/animal doar pentru a ontologiza ca om exact acele creaturi pe care întâi le-a animalizat.

După cum am văzut, acest proces de ontologizare a omului a fost accentuat şi extins de Pettit, care a încercat să-l întărească teoretic printr-un proces în doi paşi, în care limbajul de-animalizează omul chiar dinainte ca acesta să părăsească starea naturală[68]. Eforturile sale au fost dublate de cele ale lui Giorgio Agamben care, în linia republicanismului umanist al lui Pettit şi Skinner, este preocupat şi el de animalitatea omului în starea naturală hobbesiană. În *Homo Sacer*, Agamben consideră că animalizarea omului în condiţia naturală nu este atât un argument al „vieţii naturale", ci un mod de a introduce o stare de excepţie care este întotdeauna deja

67 Margaret Cavendish, „The Blazing World", în *Political Writings*, ed. Susan James (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993, p. 74.

68 Conştient de prejudecata umanistă din teoria sa, Pettit afirmă că „deşi republicanismul este […] antropocentric în mod fundamental, ne oferă suficiente motivaţii pentru a fi preocupaţi şi de alte specii". Dar dacă omul este întotdeauna implicat în dominarea vieţii create, atunci de ce ar trebui, pur şi simplu, să fim preocupaţi de alte specii. Ar trebui – în termenii lui Pettit – să fim preocupaţi de faptul că dominaţia umană asupra animalelor poate afecta oameni a căror libertate depinde de o relaţie de non-dominaţie, aşa cum spune Pettit de atâtea ori. Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2002, p. 137.

69 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Palo Alto, CA, Stanford Univ. Press, 1998, p. 106.

70 *Ibid*., p. 106.

ascunsă în oraş[69]. După Agamben, această excepţie creează o zonă de nediferenţiere între lup şi om care nu poate duce decât la o viaţă goală, de care te poţi lipsi[70]. Dar Agamben greşeşte când consideră că omul-lup este o excepţie la Hobbes. Dimpotrivă, omul-lup este exemplar şi arată că, dincolo de ce cred Pettit şi Agamben, Hobbes nu este sigur dacă fiinţele umane au sau nu au ceva distinctiv până la urmă. Acolo unde Agamben vede o zonă periculoasă de nediferenţiere între lup şi om, care are potenţialul de a fi dezumanizantă, eu am arătat că ar trebui să privim proiectul de umanizare politică contingentă al lui Hobbes ca fiind afectat de auto-deconstrucţie (un cerc vicios), din cauza simptomelor licantropiei melancolice.

Această auto-deconstrucţie a proiectului lui Hobbes devine evidentă atunci când acesta conceptualizează rezistenţa la integrarea în *commonwealth* ca o dovadă a sălbăticiei, a ceva care nu poate fi îmblânzit. Într-o dezbatere despre cele trei modalităţi posibile de a părăsi *commonwealth*-ul şi de a te reîntoarce la condiţia naturală (respingere sau abdicare, un om renunţă la *commonwealth* după apariţia contractului social; statul se destramă sub puterea inamicilor; nu există un succesor), Hobbes scrie: „şi prin aceste trei modalităţi toţi supuşii trec de la supunerea civică la acea libertate în care toţi oamenii au toate lucrurile; cu alte cuvinte, naturală şi sălbatică; pentru că starea naturală are cu civilul [*the civil*] (adică libertatea de a te supune) acelaşi raport pe care pasiunea îl are cu raţiunea, sau un animal cu un om" (*DC* 204). Acest pasaj conţine patru opoziţii: stare naturală vs. stat civil, libertate vs. supunere, pasiune vs. raţiune şi animal vs. om. Din perspectiva acestui articol, importantă în acest fragment nu este atât simpla relaţie de proporţionalitate desemnată de cele patru seturi de opoziţii, cât implicaţiile faptului că noţiunile pe care le cuprind sunt comparabile. Astfel, aceste patru perechi nu încearcă doar să stabilească o conexiune alegorică între animal şi starea naturală, respectiv între om şi statul civil. Ele subliniază totodată următoarea chestiune: orice izbucnire necontrolată a animalului în om provoacă reapariţia condiţiei naturale în statul civil, a libertăţii în supunere şi a pasiunilor în raţiune.

Înţeles astfel, licantropul melancolic este o dovadă a faptului că izbucnirea bestialităţii în om tulbură o umanitate care nu este niciodată pe deplin consolidată. Dacă atât raţiunea cât şi umanitatea sunt vulnerabile la melancolie, nu ar fi prea departe de adevăr să presupunem că celelalte două noţiuni, supunerea şi statul civil, pot fi şi ele afectate de această condiţie. În consecinţă, animalitatea fiinţei umane nu e doar dificil de guvernat; se poate dovedi neguvernabilă ca atare – cel puţin în termenii statului descris cu migală de Hobbes. Poate că Borrelli face aluzie la această bestie atunci când vorbeşte despre „o parte internă a fiecărui

71 Borrelli, „Prudence, Folly", *loc. cit.*, p. 96.
72 Yves-Charles Zarka, „The Political Subject", în *Leviathan after 350 Years*, ed. de Tom Sorrell & Luc Foisneau, Oxford, Oxford Univ. Press, 2004, p. 171.

subiect care nu va putea fi niciodată guvernată pe de-a-ntregul"[71]. Aceeaşi idee pare să o aibă şi Yves-Charles Zarka, care îl descrie pe melancolicul hobbesian drept antipolitic[72].

Dar ar trebui să nu ne oprim aici, fiindcă licantropul melancolic al lui Hobbes poate fi considerat antipolitic doar dacă acceptăm să gândim umanitatea şi politicul în termenii propuşi de interpretările umaniste ale lui Hobbes. Prin complicarea şi fragmentarea logicii din *Leviathan*, problema licantropului subminează şi logoseză [*logos*] instituţia raţiunii politice moderne. Ea ne aminteşte că încorporarea prin mijloacele *logosului* sacrifică alte modalităţi de încorporare care, atunci când sunt negate, revin mereu să bântuie limitele politicităţii [*politicality*] umane. În ciuda eforturilor lui Hobbes, urletul şi voracitatea se întorc mereu, ca o amintire şi ca o rămăşiţă a unei forme alternative de politică, născocite sub egida unei dispoziţii lupeşti[73]. Hobbes nu a reuşit să dezvolte el însuşi acest repertoriu politic, dar încercarea lui de a animaliza omul în starea naturală ne invită pe noi să o facem.

Regândirea operei lui Hobbes în conformitate cu resursele textuale şi contextuale neglijate ale epocii, este capabilă să arate relevanţa pe care o are contestarea hobbesiană a excepţionalismului şi a primatului uman. Această încercare pune accentul şi se bazează pe figura omului-lup, al cărui caracter liminal ne aminteşte de animalitatea fiinţei umane. E posibil ca homo homini lupus să însemne exact opusul a ceea ce receptarea anterioară a lui Hobbes ne-a făcut să credem: înseamnă că licantropul, devenind animal, inaugurează un nou tip de politică, una care încetează să fie umană, mult prea umană.

73 Posibilităţile deschise de această dispoziţie lupească nu încetează să bântuie cultura noastră contemporană democratică, obsedată de valoarea exprimării libere. Pentru o privire contemporană asupra ambivalenţei dintre lupul vorbitor şi lupul vorbitor, vezi comentariul lui Sarah Hopkins despre filmul *Howl*, bazat pe faimosul poem al lui Allen Ginsberg: Sarah Hopkins, „Howling for Free Speech", în *The Harvard Crimson*, 10 iunie 2010, http://www.thecrimson.com/article/2010/10/5/film-ginsbergs-work (19 octombrie 2010).

Karen Barad

Performativitatea postumană
Către o înțelegere a modului în care materia ajunge să conteze

Traducere de Daniel Clinci

De unde am obținut strania idee că natura – ca opusă culturii – este anistorică și eternă?
Suntem prea impresionați de istețimea și conștiința noastră de sine...
Trebuie să încetăm să ne spunem nouă înșine aceleași vechi povești antropocentrice de adormit copiii.
Steve Shaviro, 1997

Limbajul a fost învestit cu prea multă putere. Cotitura lingvistică, cotitura semiotică, cotitura interpretativă, cotitura culturală: se pare că, la fiecare cotitură, fiecare „lucru" – chiar și materialitatea este transformată în chestiune lingvistică sau altă formă de reprezentare culturală. Jocurile de limbaj ubicue legate de „materie" nu marchează o regândire a conceptelor (materialitate și semnificare) și a relației dintre ele. Mai degrabă, par simptomatice pentru nivelul la care materia „empirică" (dacă putem spune așa) a fost înlocuită de materia semnificării (fără ghilimele insinuante). Limbajul contează. Discursul contează. Cultura contează. Într-un sens important, singura care pare să nu mai conteze este materia.

Ce anume ne obligă să credem că avem un acces direct la reprezentările culturale și la conținutul lor care ne lipsește în cazul lucrurilor reprezentate? Cum a ajuns limbajul mai demn de încredere decât materia? De ce limbajul și cultura primesc agentivitate și istoricitate, în vreme ce materia este înțeleasă drept pasivă și imutabilă sau, în cel mai bun caz, moștenește un potențial de schimbare derivat din limbaj și cultură? Cum poate cineva interoga condițiile materiale care au dus la răsturnarea brutală a credințelor naturaliste când materialitatea însăși este deja gândită într-un domeniu lingvistic drept condiția posibilității sale?

Faptul că puterea limbajului a fost substanțială este greu de negat. S-ar putea argumenta că a fost prea substanțială sau, mai precis, prea substanțializatoare. Nici credința exagerată în puterea limbajului, nici

temerea că limbajului îi este oferită prea multă putere nu sunt idei specifice secolului XXI timpuriu. De exemplu, în secolul al XIX-lea, Nietzsche avertiza împotriva tendinței eronate de a lua gramatica prea în serios: a permite structurilor lingvistice să determine sau să formuleze înțelegerea lumii, a considera că structura lingvistică cu subiect și predicat reflectă o realitate ontologică a priori a substanței și atributelor. Credința conform căreia categoriile gramaticale reflectă structura subiacentă a lumii este un obicei seducător al minții, care merită pus sub semnul întrebării. Într-adevăr, credința reprezentaționistă în puterea cuvintelor de a oglindi fenomene preexistente este substratul metafizic care susține atât credințele sociale constructiviste, cât și pe cele tradiționale realiste. În chip semnificativ, constructivismul social a fost obiectul chestionării atât din partea feminismului, cât și din partea studiilor științifice, producând reacții de insatisfacție erudită[1].

O înțelegere *performativă* a practicilor discursive este o provocare la adresa credinței reprezentaționiste în puterea cuvintelor de a reprezenta lucruri preexistente. Performativitatea, construită corect, nu este o invitație de a transforma totul (chiar și corpurile materiale) în cuvinte; dimpotrivă, performativitatea este chiar o contestare a puterii excesive acordate limbajului, puterea de a determina ce este real. De aici, în contrast ironic cu opinia eronată care echivalează performativitatea cu o formă de monism lingvistic care spune că limbajul este țesătura realității, performativitatea este, de fapt, o contestare a obiceiurilor neexaminate ale minții care oferă limbajului și altor forme de reprezentare mai multă putere de a determina ontologii decât merită[2].

Mișcarea în direcția alternativelor performative la reprezentaționism schimbă focalizarea de la problemele corespondenței între descrieri și realitate (de exemplu, dacă acestea oglindesc natura sau cultura) la practici/realizări/acțiuni. Aș afirma că aceste abordări aduc în prim-plan întrebări importante ale ontologiei, materialității și agentivității, în vreme ce abordările social-constructiviste rămân prinse în optica geometrică a reflexiei în care, la fel ca în jocul infinit de imagini dintre două oglinzi așezate față în față, epistemologicul este împins înainte și înapoi, dar nimic altceva nu rămâne de văzut. Evitând capcanele reprezentaționiste ale opticii geometrice, schimbăm focalizarea asupra opticii fizice, la întrebări ale difracției, mai degrabă decât cele ale reflexiei. A citi difracționar teoriile feministe și *queer* și abordările studiilor științei unele prin altele presupune a gândi „socialul" și „științificul" împreună, într-un mod iluminant. Ceea ce ne pare a fi entități

1 Insatisfacția iese la iveală în literatura anilor 1980. De exemplu, „Gender for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word" (publicat în 1987) și „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective" (publicat în 1988) ale Donnei Haraway, ambele retipărite în 1991. Vezi, de asemenea, Butler, 1989.

2 Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că anumite abordări performative oferă prea multă putere limbajului. Mai degrabă, aceasta nu este o caracteristică inerentă a performativității, ci o maladie ironică.

separate (şi seturi de probleme separate) cu delimitări clare nu presupune o relaţie de absolută exterioritate. Ca şi tiparele de difracţie care iluminează natura nedefinită a graniţelor – indicând umbre în regiuni „luminoase" şi puncte de strălucire în regiuni „întunecate" – relaţia dintre social şi ştiinţific este o relaţie a „exteriorităţii dinăuntru". Aceasta nu este o relaţionare statică, ci o facere – realizare a graniţelor – care presupune întotdeauna excluderi constitutive şi, deci, întrebări legate de responsabilitate[3]. Scopul meu este să contribui la eforturile de a ascuţi unealta teoretică a performativităţii în cazul studiilor ştiinţei şi în cazul teoriilor feministe şi *queer* deopotrivă şi să promovez considerarea lor mutuală. În acest articol, ofer o elaborare a conceptului performativităţii – o elaborare materialistă, naturalistă şi postumană – care permite materiei să fie un participant activ în devenirea lumii, în „intractivitatea"[4] sa continuă. Este de o importanţă vitală să înţelegem cum materia contează [*how matter matters*].

De la reprezentanţionism la performativitate

Oamenii reprezintă. Asta e parte din a fi o persoană…
Nu homo faber*, spun eu, ci* homo depictor.
Ian Hacking, 1983, pp. 144, 132

Teoriile sociale liberale şi teoriile cunoaşterii ştiinţifice deopotrivă datorează mult ideii că lumea este compusă din indivizi – despre care se presupune că există dinaintea legii sau a descoperirii legii – care aşteaptă/invită reprezentarea. Ideea că fiinţele există ca indivizi cu atribute inerente, anterioare reprezentării lor, este o presupoziţie metafizică ce subliniază credinţa în formele politice, lingvistice şi epistemologice de reprezentaţionism. Sau, dacă gândim invers, reprezentaţionismul este credinţa în distincţia ontologică dintre reprezentări şi ceea ce ele pretind a reprezenta; în particular, ceea ce este reprezentat este independent de practicile de reprezentare. Adică, se consideră că sunt două feluri de entităţi distincte şi independente – reprezentările şi entităţile reprezentate. Sistemul reprezentării este uneori în chip explicit teoretizat în termenii

3 Haraway propune noţiunea de difracţie ca metaforă pentru regândirea geometriei şi opticii relaţionalităţii: „Teoreticianul feminist Trinh Minh-ha […] căuta un mod de a gândi «diferenţa» ca «diferenţă critică interioară» şi nu ca marcatori taxonomici speciali care fundamentează diferenţa ca apartheid. […] Difracţia nu-l produce pe «acelaşi» dislocat, aşa cum fac reflexia şi refracţia. Difracţia este o cartografiere a interferenţei, nu o reproducere sau o reflexie. Tiparul unei difracţii nu cartografiază apariţia diferenţelor, ci apariţia efectelor diferenţelor." (1992, p. 300). Haraway (1997) promovează noţiunea de difracţie într-o a patra categorie semiotică. Inspirată de sugestiile sale de a utiliza acest fenomen fizic ofertant şi fascinant pentru a gândi diferenţe care contează, elaborez noţiunea de difracţie în calitate de instrument al analizei critice (deşi nu ca o a patra categorie semiotică) în viitoarea mea carte.
4 Vezi Rouse, 2002, despre regândirea naturalismului. Neologismul intra-activitate este definit mai jos.

unui aranjament tripartit. De exemplu, pe lângă cunoaştere (adică reprezentări), pe de o parte, şi cunoscutul (adică ceea ce este reprezentat), pe altă parte, este, uneori, presupusă în mod explicit existenţa unui cunoscător (adică cineva care realizează reprezentarea). Acest vid ontologic luat ca atare generează întrebări legate de acurateţea reprezentărilor. De exemplu, cunoaşterea ştiinţifică reprezintă cu acurateţe o realitate care există independent? Limbajul reprezintă cu acurateţe un referent? Un reprezentant politic, un fragment de lege sau o parte de legislaţie reprezintă cu acurateţe interesele oamenilor pe care se presupune că îi reprezintă?

Reprezentaţionismul a primit critici importante din partea feminismului, poststructuralismului, studiilor postcolonialiste şi teoreticienilor *queer*. Numele lui Michel Foucault şi Judith Butler sunt frecvent asociate cu asemenea problematizări. Butler rezumă problemele reprezentaţionismului politic după cum urmează:

> Foucault indică faptul că sistemele juridice de putere *produc* subiecţii pe care, după aceea, îi reprezintă. Noţiunile juridice ale puterii par a regla viaţa politică în termeni pur negativi.
> […] Dar subiecţii guvernaţi de asemenea structuri, datorită faptului că sunt supuşi de ele, sunt formaţi, definiţi şi reproduşi conform cerinţelor acelor structuri. Dacă această analiză este corectă, atunci formarea juridică a limbajului şi a politicii care le reprezintă pe femei drept „subiect" al feminismului constituie o formaţiune discursivă şi un efect al unei versiuni date de reprezentaţionism politic. Iar subiectul feminist ajunge să fie constituit discursiv de acelaşi sistem politic care ar trebui să-i faciliteze emanciparea. (1990, p. 2)

În încercarea de a remedia această dificultate, teoreticienii criticii sociale se luptă să formuleze înţelegeri ale posibilităţilor de intervenţie politică ce merg dincolo de cadrul reprezentaţionismului.

Faptul că reprezentaţionismul este obiectul suspiciunii în domeniul studiilor ştiinţei este mai puţin cunoscut, dar nu de mai puţină importanţă. Examinarea critică a reprezentaţionismului nu a apărut până când studiul ştiinţei nu şi-a schimbat atenţia de la natura şi producţia de cunoaştere ştiinţifică la studiul dinamicii detaliate a practicii ştiinţei. Această modificare semnificativă este o cale de a caracteriza *grosso modo* diferenţa de importanţă dintre studiile multidisciplinare ale ştiinţei (de exemplu, istoria ştiinţei, filosofia ştiinţei, sociologia ştiinţei) şi studiile despre ştiinţă [*science studies*]. Asta nu înseamnă că toate abordările studiilor ştiinţifice sunt critice la adresa reprezentaţionismului; multe dintre aceste studii acceptă fără rezerve reprezentaţionismul. De exemplu, există nenumărate studii despre natura reprezentărilor ştiinţifice (inclusiv despre cum le produc oamenii de ştiinţă, cum le interpretează şi cum le utilizează) care nu chestionează punctul de vedere filosofic subiacent – anume, reprezentaţionismul. Pe de altă parte, a existat un efort concertat din partea unor cercetători din câmpul studiilor ştiinţifice de a depăşi

reprezentaționismul.

Volumul lui Ian Hacking, *Representing and Intervening* (1983), a adus în prim plan întrebarea legată de limitările gândirii reprezentaționiste asupra naturii științei. Critica cea mai susținută și completă a reprezentaționismului în filosofia științei și în studiile despre știință se găsește în opera filosofului științei Joseph Rouse. Rouse și-a asumat sarcina de a interoga constrângerile pe care locurile comune ale gândirii reprezentaționiste le exercită asupra teoretizărilor naturii practicilor științifice[5]. De exemplu, când dezbaterea plată între realismul științific și constructivismul științific s-a deplasat dinspre filosofia științei către studiile despre știință, Rouse (1996) a indicat faptul că aceste poziții adverse au mai multe în comun decât sunt dispuși să accepte preopinenții lor. Într-adevăr, ambele împărtășesc credințele reprezentaționiste care generează asemenea dezbateri infinite: atât realiștii științifici, cât și constructiviștii sociali consideră cunoașterea științifică (în multiplele sale forme de reprezentare, cum ar fi concepte teoretice, grafice, urme ale particulelor, imagini fotografice) ca mediator al accesului nostru la lumea materială; ei sunt în dezacord în ceea ce privește referentul, dacă cunoașterea științifică reprezintă lucrurile din lume așa cum sunt ele în realitate (adică, „Natură") sau ca „obiecte" care sunt produse ale activităților sociale (mai exact, „Cultură"), dar ambele grupuri subscriu la reprezentaționism.

Reprezentaționismul este atât de bine integrat în cultura occidentală încât a devenit parte a simțului comun. Pare inevitabil, dacă nu chiar natural. Dar reprezentaționismul (ca „natura însăși", nu doar reprezentările noastre despre ea!) are o istorie. Hacking identifică problema filosofică a reprezentărilor în visul democritian al atomilor și vidului. Potrivit istoriei antropologice a lui Hacking, reprezentările nu erau problematice înainte de Democrit: „cuvântul «real» însemna, la început, doar asemănare" (p. 142). Odată cu teoria atomistă a lui Democrit se deschide posibilitatea unui hiatus între reprezentare și reprezentat – „aparența" își face prima apariție. Masa este un obiect solid făcut din lemn sau un agregat de entități discrete care se mișcă în vid? Atomismul pune întrebarea care dintre reprezentări este cea reală. Problema realismului în filosofie este un produs al unei perspective atomiste.

Rouse consideră reprezentaționismul un derivat cartezian – o consecință a diviziunii carteziene dintre „intern" și „extern" care se trasează pe linia subiectului cunoscător. Rouse scoate la lumină credința asimetrică în cuvânt, în detrimentul lumii, care subliniază natura îndoielii

5 Rouse începe interogarea reprezentaționismului în *Knowledge and Power* (1987). El examinează felul în care înțelegerea reprezentaționistă a cunoașterii stă în calea înțelegerii naturii relației dintre putere și cunoaștere. El continuă critica reprezentaționismului și dezvoltarea unei înțelegeri alternative a naturii practicilor științifice în Engaging Science (1996). Rouse sugerează că noi înțelegem practica științei ca pe niște modele în curs de desfășurare a unei activități fixate, o idee pe care o dezvoltă apoi în *How Scientific Practices Matter* (2002).

carteziene:

> Vreau să încurajez îndoiala cu privire la prezumția că reprezentările (adică semnificația sau contextul lor) ne sunt mai accesibile decât lucrurile pe care se presupune că le reprezintă. Dacă nu există niciun limbaj magic prin care să putem, fără greș, să avem acces direct la referenții săi, de ce am crede că există un limbaj care ne permite, în mod magic, să avem acces la sensul sau conținutul său reprezentațional? Prezumția că știm ceea ce vrem să spunem sau că știm ce spun aserțiunile noastre verbale mai ușor decât putem cunoaște obiectele despre care vorbim, este o moștenire carteziană, o variație lingvistică a insistenței lui Descartes că avem un acces direct și privilegiat la conținuturile gândurilor noastre, un acces care ne lipsește în ceea ce privește lumea „exterioară". (1996, p. 209)

Cu alte cuvinte, credința asimetrică în accesul nostru la reprezentări înaintea lucrurilor este un fapt contingent al istoriei și nu o necesitate logică; mai exact, nu este decât un obicei cartezian al minții. Este nevoie de un scepticism sănătos aplicat îndoielii carteziene pentru a putea vedea o alternativă[6].

Într-adevăr, este posibil să dezvoltăm poziții filosofice coerente care să nege faptul că există reprezentări, pe de-o parte, și entități separate ontologic așteptându-și reprezentarea, pe de altă parte. O înțelegere performativă, care schimbă atenția de la reprezentările lingvistice la practicile discursive, este una dintre alternative. În particular, căutarea de alternative la constructivismul social a generat abordări performative în studiile feministe și *queer*, dar și în studiile despre știință. Numele lui Judith Butler a fost cel mai adesea asociat cu termenul *performativitate* în cercurile teoriilor feministe și queer. Și, în vreme ce Andrew Pickering a fost unul dintre puținii cercetători ai studiilor despre știință care și-a apropriat termenul, există, desigur, un sens în care teoreticieni ai studiilor despre știință, cum ar fi Donna Haraway, Bruno Latour și Joseph Rouse, propun interpretări performative ale naturii practicilor științifice[7].

6 Ispita reprezentaționismului poate face ca imaginarea alternativelor să fie dificilă. Eu discut alternative performative mai jos, însă acestea nu sunt singurele. Un exemplu istoric concret poate fi util în acest punct. Foucault indică faptul că, în Europa secolului al XVI-lea, limba nu era gândită ca mediu; mai degrabă, ea era numai „una dintre configurările lumii" (1970, p. 56), o idee care revine într-o formă diferită în abordarea postumanistă performativă pe care o ofer.

7 Andrew Pickering (1995) evită explicit idiomul reprezentaționist în favoarea unui idiom performativ. Este important de notat, însă, că noțiunea de performativitate a lui Pickering nu ar fi recognoscibilă ca atare pentru poststructuraliști, în ciuda îmbrățișării comune a performativității drept remediu la reprezentaționism, și în ciuda respingerii lor comune a umanismului. Interpretarea termenului de către Pickering nu include vreo recunoaștere a genealogiei sale politice – inerent queer – sau motivul pentru care aceasta a fost și continuă să fie importantă pentru teoreticienii critici contemporani, în special pentru cercetătorii/activiștii din domeniul studiilor feministe și queer. Mai exact, el exclude istoricitatea sa politică, precum și multe dintre rezultatele sale cruciale. În special, Pickering ignoră dimensiunile discursive importante, inclusiv chestiunile sensului, inteligibilității, semnificației, ale formării identității și puterii, care sunt centrale în abordarea poststructuralistă a „performativității". El preia noțiunea umanistă de agentivitate ca proprietate a entităților individuale (cum ar fi oamenii, dar și sistemele meteorologice, stridiile și sistemele audio stereo), pe care poststructuraliștii le

Într-adevăr, *performativitatea* a devenit un termen ubicuu în studiile literare, studiile teatrului şi în zona interdisciplinară care se naşte acum a *performance studies*, generând întrebarea dacă toate performările sunt performative[8]. În acest articol, propun un înţeles al performativităţii specific postumanismului – unul care încorporează factori materiali şi discursivi, sociali şi ştiinţifici, umani şi non-umani, naturali şi culturali. O abordare postumanistă interoghează „datul" categoriilor „uman" şi „non-uman", examinând practicile prin care aceste graniţe diferenţiate se stabilizează şi se destabilizează[9]. Lucrarea academică a Donnei Haraway – de la primate la cyborgi la specii partenere – este un exemplu perfect al acesteia.

Dacă performativitatea este legată nu doar de formarea subiectului, ci şi de producţia materiei/importanţei [*matter*] corpurilor, după cum sugerează teoria „materializării" a lui Butler şi noţiunea de „reconfigurare materializată" a lui Haraway, atunci este cu atât mai important să înţelegem natura acestei producţii[10]. Analitica puterii a lui Foucault leagă practicile discursive de materialitatea corpului. Cu toate acestea, teoria sa este afectată de câţiva factori importanţi, care limitează sever potenţialul analizei sale şi elaborarea performativă a acesteia realizată de Butler, împiedicând astfel înţelegerea exactă a modului *cum* produc practicile discursive corpuri materiale.

Dacă Foucault, în încercarea de a-l face pe Marx *queer*, plasează

problematizează. Pe de altă parte, abordările poststructuraliste nu iau în seamă „agentivitatea non-umană", care este centrală în viziunea lui Pickering. Vezi Barad (1996) pentru o discuţie mai detaliată.

8 Noţiunea de performativitate are o carieră distinsă în filosofie, pe care aceste abordări multiple şi variate o recunosc. Linia genealogică a performativităţii poate fi trasată, în general, odată cu interesul filosofului britanic J. L. Austin pentru actele de vorbire, în special pentru relaţia dintre a spune şi a face. Jacques Derrida este, de obicei, citat în continuare, cu adăugiri poststructuraliste importante. Butler dezvoltă noţiunea de performativitate a lui Derrida prin intermediul ideii lui Foucault despre efectele productive ale puterii de reglementare în teoretizarea noţiunii de identitate în mod performativ. Butler introduce noţiunea sa de performativitate a genului în *Gender Trouble*, unde propune interpretarea genului nu ca lucru sau ca un set de atribute libere, nu ca esenţă – ci, mai degrabă, ca „facere": „genul este un fel de devenire sau activitate […], genul nu ar trebui conceput ca substantiv, ca lucru substanţial sau ca marcator cultural static, ci ca o acţiune continua şi repetată de un anume fel" (1990, p. 112). În *Bodies That Matter* (1993), Butler susţine existenţa unei legături între performativitatea genului şi materializarea corpurilor sexualizate. Eve Kosofsky Sedgwick (1993) susţine că genealogia performativităţii este inerent queer.

9 Această noţiune de postumanism diferă de adoptarea idiosincratică de către Pickering a unui „spaţiu postumanist [ca] spaţiu în care actorii umani sunt încă prezenţi, însă inextricabil încurcat [*entangled*] cu non-umanul, în care ei nu se mai află în centrul acţiunii care guvernează lucrurile" (p. 26). Totuşi, descentralizarea omului este doar un element al postumanismului. (De remarcat că noţiunea de încurcare [*entanglement*] a lui Pickering este explicit epistemologică, nu ontologică. Miza denumirii abordării sale ca „postumanistă" constă în faptul că ea este atentă la acomodarea sau influenţa reciprocă a agenţilor umani şi non-umani.)

10 S-ar putea argumenta că „reconfigurarea materializată" este o versiune întreprinsă [*enterprised up*] (termenul lui Harraway) a „materializării", în vreme ce noţiunea de „materializare" indică o abordare mai bogată a celei dintâi. Într-adevăr, este posibilă o lectură în aceste direcţii a abordării mele performative postumaniste, ca o dezvoltare a perspectivelor lui Butler şi Harraway.

corpul ca locus al forţelor productive, locul în care organizarea pe scară largă a puterii se leagă de practicile locale, atunci se pare că orice teorie robustă a materializării corpurilor trebuie să ia, în mod necesar, în considerare *cum materialitatea corpului* – de exemplu, anatomia şi fiziologia sa – *şi alte forţe materiale contează în procesul materializării*. Într-adevăr, după cum clarifică Foucault în ultimul capitol din *Istoria sexualităţii* (vol. 1), el nu neagă relevanţa corpului fizic ci, dimpotrivă, încearcă să

> arate cum manifestările puterii sunt direct conectate la corp – la corpuri, funcţii, procese fiziologice, senzaţii şi plăceri; corpul este departe de a fi eliminat în mod necesar, trebuie să devină vizibil printr-o analiză în care biologicul şi istoricul nu sunt consecutive unul altuia, […] dar sunt legate împreună într-o manieră din ce în ce mai complexă în acord cu dezvoltarea tehnologiilor moderne ale puterii care fac din viaţă obiectivul lor. Deci, eu nu întrevăd o „istorie a mentalităţilor" care să ia în vedere corpurile numai în modul în care au fost ele percepute şi li s-a dat semnificaţie şi valoare, ci o „istorie a corpurilor" şi un mod în care acestea au fost învestite cu ceea ce este mai material şi mai vital în ele. (1980a, pp. 151-152)

Pe de altă parte, Foucault nu ne spune în ce fel biologicul şi istoricul sunt „legate unul de celălalt" astfel încât unul să nu fie consecutiv celuilalt. Ce anume face ca materialitatea corpurilor să fie susceptibilă de legiferarea simultană a forţelor biologice şi istorice? În ce grad posedă materia corpurilor o istorie proprie? Forţele sociale sunt singurele susceptibile de schimbare? Nu sunt şi forţele biologice, într-un anume sens, deja istorice? Poate exista o anumită interpretare prin care forţele istorice să fie considerate biologice dintotdeauna? Ce înseamnă şi numai să punem o asemenea întrebare, dat fiind puternicul curent social-constructivist din anumite cercuri interdisciplinare de la începutul secolului XXI? Chiar dacă Foucault accentuează anatomia politică a puterii de disciplinare, el nu reuşeşte să ofere o descriere a istoricităţii corpului în care propria sa materialitate să joace un rol *activ* în funcţionarea puterii. Această reînscriere implicită a pasivităţii materiei este un semn al elementelor reprezentaţioniste care încă bântuie abordarea sa, în mare măsură postreprezentaţionistă[11]. Această deficienţă se leagă de eşecul său în teoretizarea relaţiei dintre practicile „discursive" şi cele „non-discursive". După cum insistă teoreticianul feminismului materialist, Rosemary Hennessey, în critica sa asupra lui Foucault, „o riguroasă teorie materialistă a corpului nu se poate opri la afirmaţia că orice corp este întotdeauna construit discursiv. Trebuie, de asemenea, să explice cum se raportează construcţia discursivă a corpului la practicile non-discursive, în moduri care variază de la o formaţiune socială la alta" (1993, p. 46).

Pentru înţelegerea funcţionării puterii este crucial să înţelegem natura puterii în integritatea

11 Vezi şi Butler, 1989.

materialității sale. Dacă restricționezi productivitatea puterii la domeniul limitat al „socialului", de exemplu, sau dacă prezinți materia numai ca produs finit, mai degrabă decât ca factor activ în materializări ulterioare, înseamnă să-i răpești materiei ceva din capacitatea ei integrală. Cum am putea înțelege modul în care contururile corpului uman sunt constituite prin procese psihice, sau felul în care atomii care constituie corpul biologic devin materie sau, mai general, cum se face materia simțită? Este dificil de imaginat cum anume forțele psihice şi socio-istorice pot fi singurele responsabile pentru producția de materie. Cu siguranță că trebuie să existe – chiar și când atenția este restricționată la materialitatea corpurilor „umane" – şi forțe „naturale", nu numai „sociale", care să conteze [*matter*]. Într-adevăr, există o multitudine de forțe material-discursive – inclusiv cele care sunt etichetate ca „sociale", „culturale", „psihice", „economice", „naturale", „fizice", „biologice", „geopolitice" şi „geologice" – care sunt importante în procesele particulare ale materializării. Dacă urmăm obiceiurile disciplinare de a găsi cauze definibile disciplinar pentru efecte definibile disciplinar, atunci vom pierde din vedere intra-acțiunile cruciale între aceste forțe care se află în afara oricărui set de probleme specifice unei discipline[12].

Este nevoie de o abordare robustă a materializării *tuturor* corpurilor – „umane" şi „non-umane" – şi a practicilor material-discursive prin care sunt marcate constituțiile lor diferențiate. Va fi nevoie de o înțelegere a naturii relației între practicile discursive şi fenomenele materiale, de o abordare atât a agentivității „umane", cât şi a celei „non-umane", şi de o înțelegere a naturii cauzale a practicilor productive care să țină cont de integritatea implicării materiei în propria sa istoricitate. Contribuția mea la dezvoltarea unei astfel de interpretări se bazează pe abordarea filosofică pe care am numit-o „realism agențial". Realismul agențial este o viziune specifică practicilor tehno-științifice, dar şi a altora, care ia în serios studiile feministe, antirasiste, poststructuraliste, *queer*, marxiste, studiile despre știință şi perspectivele științifice în general, dezvoltându-se pe baza teoriilor lui Niels Bohr, Judith Butler, Michel Foucault, Donna Haraway, Vicki Kirby, Joseph Rouse şi alții[13]. Evident, nu este posibil să explicăm pe larg aceste idei aici. Obiectivul meu limitat în acest articol este să utilizez noțiunea de performativitate ca difracție pentru a interpreta intuițiile importante ale studiilor feministe, *queer* şi despre știință unele prin celelalte şi, în același timp, să propun o reconsiderare materialistă şi postumanistă a noțiunii de performativitate. Aceasta presupune o reconsiderare a noțiunilor familiare de practici discursive, materializare, agentivitate şi cauzalitate, printre altele.

Încep prin a lansa o provocare directă către fundamentele metafizice

12 Termenul compus material-discursiv şi alți termeni agențial-realişti ca intra-acțiune sunt definiți mai jos.

13 Acest eseu punctează probleme pe care le-am dezvoltat în alte locuri, inclusiv în Barad 1996, 1998a, 1998b, 2001b şi *Meeting the Universe Halfway*, 1997.

ale reprezentaționismului, propunând o ontologie agențială realistă ca alternativă. În secțiunea următoare, ofer o reformulare din perspectiva performativității postumaniste a noțiunilor de practici discursive şi materialitate şi teoretizez relația cauzală specifică dintre ele. În secțiunea finală, discut acele concepții agențialo-realiste ale cauzalității şi agentivității care sunt vitale pentru înțelegerea naturii productive a practicilor material-discursive, inclusiv a celor tehno-ştiințifice.

Către o metafizică performativă

Atât timp cât ne rezumăm la cuvinte şi lucruri putem crede că vorbim despre ceea ce vede, că vedem ceea ce vorbim şi că cele două sunt conectate.
Gilles Deleuze, 1988, p. 65

„Cuvintele şi lucrurile" este titlul în întregime serios al unei probleme.
Michel Foucault, 1972, p. 49

Reprezentaționismul separă lumea în domeniile ontologic distincte ale cuvintelor şi lucrurilor, abandonând dilema legăturii dintre ele, în aşa fel încât cunoaşterea să fie posibilă. Dacă cuvintele nu sunt conectate la lumea materială, atunci cum obțin reprezentările un punct de sprijin? Dacă încetăm să credem că lumea este plină de asemănări inerente ale căror semnături sunt înscrise pe fața lumii, lucruri deja marcate cu semne, cuvinte care aşteaptă ca pietricelele de pe nisipul unei plaje să fie descoperite, şi considerăm că subiectul cunoscător este prins într-o rețea densă de reprezentări, în aşa fel încât mintea poate distinge calea către obiectele care sunt, pentru totdeauna, inaccesibile şi tot ceea ce se vede este problema captivității umanității în propriul limbaj, atunci devine evident că reprezentaționismul este prizonierul metafizicii problematice pe care o postulează. Ca şi alergătorul din paradoxul lui Zenon, reprezentaționismul pare că nu se apropie de rezolvarea problemei pe care o pune pentru că este prins în imposibilitatea de a părăsi punctul de plecare metafizic. Poate că ar fi mai bine să pornim dintr-un alt punct, o altă metafizică[14].

14 Nu este un secret faptul că metafizica a fost un termen detestat în cea mai mare parte a secolului XX. Această moştenire pozitivistă trăieşte chiar şi în inimile detractorilor săi. Poststructuraliştii sunt doar cei mai noi semnatari ai deciziei de condamnare la moarte. Totuşi, oricât de puternic ar fi dezgustul față de metafizică, nu va fi rezolvat prin sentințe la moarte, aceasta fiind ignorată de fiecare pe cont propriu. Într-adevăr, noua „metafizică experimentală" are loc în laboratoarele de fizică din Statele Unite şi din străinătate, chestionând credința comună care spune că există granițe inerente între „fizic" şi „metafizic" (vezi Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 2007). Acest fapt nu ar trebui să-i surprindă pe aceia dintre noi care îşi amintesc că termenul de metafizică nu are origini nobile în istoria filosofiei, ci, dimpotrivă, a apărut cu referire la scrierile lui Aristotel care au urmat lucrărilor sale despre fizică, în cronologia realizată de Andronicus din Rodos la trei secole după moartea lui Aristotel.

Lucruificarea [*Thingification*] – transformarea relațiilor în „lucruri", „entități", „*relata*" – infectează modul în care înțelegem lumea și relația noastră cu aceasta[15]. De ce considerăm că, pentru existența relațiilor, avem nevoie de *relata*? Neîncrederea persistentă în natură, materialitate și corp care invadează multe dintre teoriile contemporane și o porțiune semnificativă din istoria gândirii occidentale se hrănește din această tendință culturală? În această secțiune, prezint o ontologie relațională care respinge metafizica lui *relatum*, a „cuvintelor" și „lucrurilor". Dintr-o perspectivă a realismului agențial, este din nou posibil să acceptăm natura, corpul și materialitatea în integritatea devenirii lor fără a recurge la optica transparenței sau a opacității, la geometriile exteriorității sau interiorității absolute și la teoretizarea omului drept cauză pură sau efect pur, rămânând, în același timp, răspunzători pentru rolul pe care „noi" îl jucăm în practicile cunoașterii și ale devenirii.

Postularea entităților individual determinate, cu proprietăți inerente, este marca metafizicii atomiste. Atomismul provine de la Democrit[16]. Potrivit lui Democrit, proprietățile tuturor lucrurilor derivă din proprietățile celei mai mici unități – atomii („indivizibilul" sau „inseparabilul"). Teoriile sociale liberale și teoriile științifice deopotrivă datorează multe ideii că lumea e compusă din indivizi care au proprietăți care le pot fi atribuite separat. O rețea încâlcită de practici științifice, sociale, etice și politice, precum și înțelegerea acestor practici, depinde de variatele/diferitele instanțieri ale acestei presupoziții. Multe lucruri se află în balanță în încercarea de a contesta aparenta sa inevitabilitate.

Fizicianul Niels Bohr a câștigat premiul Nobel pentru modelul său cuantic al atomului, care marchează începutul contribuțiilor sale esențiale în teoria cuantică[17]. Filosofia-fizica lui Bohr (cele două erau, pentru el, inseparabile) aduce o provocare radicală nu numai fizicii newtoniene, ci și epistemologiei carteziene și structurii sale reprezentaționiste triadice a cuvintelor, cunoscătorilor și lucrurilor. În mod crucial, într-o răsturnare remarcabilă a schemei predecesorului său intelectual, Bohr respinge metafizica atomistă care preia „lucrurile" drept entități ontologice fundamentale. Pentru Bohr, lucrurile nu au granițe sau proprietăți determinate inerent, iar cuvintele nu au semnificații determinate inerent. Bohr pune sub semnul întrebării credința carteziană

15 *Relata* sunt componente antecedente ale relațiilor. Potrivit atomismului metafizic, relata individuale preexistă întotdeauna oricărei relații care s-ar putea stabili între ele.

16 Atomismul își are originea în Leucip și a fost dezvoltat în continuare de Democrit, un adept democrației, care a explorat și implicațiile sale antropologice și etice. Teoria atomistă a lui Democrit este deseori identificată ca cea mai matură filosofie presocratică, influențându-i direct pe Platon și Epicur, care au transmis-o în perioada modernă timpurie. Teoria atomică este, de altfel, piatra de temelie a științei moderne.

17 Niels Bohr (1885-1962), un contemporan al lui Einstein, a fost unul dintre fondatorii fizicii cuantice și ai uneia dintre cele mai largi acceptate interpretări ale teoriei cuantice, care se numește interpretarea de la Copenhaga (după sediul institutului de fizică a lui Bohr, care acum îi poartă numele). În interpretarea mea, filosofia-fizică a lui Bohr poate fi înțeleasă ca o propunere de abordare proto-performativă a practicilor științifice.

în distincţia inerentă dintre subiect şi obiect, dintre cunoscător şi cunoscut.

Se poate spune că liniile epistemologice pe care le dezvoltă Bohr resping atât transparenţa limbajului, cât şi transparenţa măsurătorii; totuşi, chiar mai important, acestea resping presupoziţia că limbajul şi măsurătorile îndeplinesc funcţii de mediere. Limbajul nu reprezintă o stare a lucrurilor, iar măsurătorile nu reprezintă stări ale fiinţei independente de măsurare. Bohr dezvoltă acest cadru epistemologic fără a ceda disperării nihilismului şi fără să cadă în pânza alunecoasă a relativismului. Cu strălucire şi fineţe, Bohr descoperă o cale de a menţine posibilitatea cunoaşterii obiective, în vreme ce marile structuri ale fizicii newtoniene şi reprezentaţionismul încep să se prăbuşească.

Ruptura lui Bohr de Newton, Descartes şi Democrit nu se bazează pe „simpla reflecţie filosofică", ci pe noi descoperiri empirice din domeniul fizicii atomice care au apărut în timpul primului sfert de secol XX. Efortul lui Bohr de a oferi un suport teoretic pentru aceste descoperiri s-a concentrat în propunerea lui radicală pentru necesitatea unui nou cadru epistemologic. Din nefericire, Bohr nu explorează dimensiunile ontologice esenţiale ale gândirii sale, ci se concentrează asupra importanţei epistemologice a acesteia. Am căutat în textele sale perspective ontologice implicite şi am elaborat câteva dintre acestea pentru dezvoltarea unei ontologii realist-agenţiale. În această secţiune, voi prezenta succint câteva dintre aspectele importante ale teoriei lui Bohr, după care voi realiza o explicaţie a ontologiei realist-agenţiale. Această ontologie relaţională este baza teoriei mele postumanist-performative a producţiei corpurilor materiale. Această teorie refuză fixarea reprezentaţionistă pe „cuvinte" şi „lucruri", la fel cum nu este interesată de problemele relaţiilor dintre ele, propunând, în schimb, *o relaţie cauzală între practicile de excludere specifice încorporate în configuraţiile materiale specifice ale lumii* (adică practici discursive/(con)figuraţii mai degrabă decât „cuvinte") *şi fenomenele materiale particulare* (adică relaţii mai degrabă decât „lucruri"). Această relaţie cauzală dintre aparatele producţiei corporale şi fenomenele produse este una de „intra-acţiune agenţială". Urmează detaliile.

Potrivit lui Bohr, *conceptele teoretice* (spre exemplu, „poziţia" şi „inerţia") nu au un caracter ideatic, ci sunt *aranjamente fizice specifice*[18]. De exemplu, „poziţia" nu poate fi un concept abstract bine definit, nici un atribut inerent, independent de obiectul existent. Mai degrabă, „poziţia" are o semnificaţie numai atunci când este utilizat un aparat rigid cu părţi fixe (de exemplu, o riglă bătută în cuie pe o masă fixă în laborator, care să stabilească astfel un cadru fix de referinţă pentru menţionarea „poziţiei"). Mai mult, nicio măsurare a „poziţiei" prin utilizarea unui asemenea aparat nu poate fi atribuită unui „obiect" abstract care există independent, ci

18 Bohr consideră, pe baza acestei perspective cruciale unice, alături de descoperirea empirică a unei discontinuităţi inerente în „intra-acţiunile" de măsurare, că separarea inerentă a observatorului de observat, a cunoscătorului de cunoscut trebuie respinsă. Vezi Barad, 1996 şi Barad, 2007.

constituie o proprietate a *fenomenului* – inseparabilitatea „obiectului observat" de „agenții observației". Similar, „inerția" are sens numai ca aranjament material care implică niște componente în mișcare. Deci, indeterminarea simultană a „poziției" și „inerției" (ceea ce se numește, de obicei, principiul incertitudinii al lui Heisenberg) este o excludere materială a aranjamentelor „poziției" și „inerției" (prima având nevoie de componente fixe, cealaltă de componente în mișcare)[19].

În consecință, potrivit lui Bohr, unitatea epistemologică primară nu este obiectul independent cu granițe și proprietăți inerente, ci *fenomenul*. În teoria mea realist-agențială, fenomenele nu marchează neapărat inseparabilitatea „observatorului" de „observat"; mai degrabă, *fenomenele sunt inseparabilitatea ontologică a „componentelor" agențial intra-active*. Adică, fenomenele sunt relații ontologic primare – relații fără *relata* preexistente[20]. Noțiunea de *intra-acțiune* (în contrast cu „interacțiunea" obișnuită, care presupune existența prealabilă a entităților independente/*relata*) reprezintă o modificare conceptuală profundă. Doar prin intra-acțiunile agențiale particulare, limitele și proprietățile „componentelor" fenomenului devin determinate, iar conceptele particulare încorporate capătă sens. O intra-acțiune particulară (care implică o configurație materială particulară a „aparatului de observație") pune în scenă un *clivaj agențial* (în contrast cu clivajul cartezian – o distincție inerentă – între subiect și obiect) ce efectuează o separare între „subiect" și „obiect". Clivajul agențial pune în scenă o decizie *locală în interiorul* fenomenului, a nedeterminării ontologice inerente. Cu alte cuvinte, *relata* nu preexistă relațiilor; mai degrabă, *relata* din fenomene apar prin intra-acțiuni specifice. Atunci, intra-acțiunile creează *separabilitate agențială* – condiția locală a *exteriorității din fenomene*. Noțiunea de separabilitate agențială are o importanță fundamentală deoarece, în absența condiției de exterioritate dintre observator și observat a ontologiei clasice, ea oferă condiția pentru posibilitatea obiectivității. Mai mult, clivajul agențial produce o structură cauzală locală între „componentele" unui fenomen în procesul de marcare a „agenților măsurării" („efectul") de către „obiectul măsurat" („cauza"). Astfel, *noțiunea de intra-acțiune constituie o reconsiderare a noțiunii*

19 Așa-numitul principiu al incertitudinii din fizica cuantică nu este o chestiune de „incertitudine", ci de nedeterminare. Vezi Barad 1995, 1996, 2007.

20 Mai clar spus, relațiile nu sunt derivate secundar din „relata" existente independent, ci dependența ontologică mutuală a „relata" – relația – este ontologic primitivă. După cum se discută mai jos, relata există numai în fenomene ca rezultat al intra-acțiunilor particulare (adică, nu există relata independente, ci numai relata în relații).

21 Un exemplu concret ar putea fi util aici. Când lumina trece printr-o rețea de difracție cu două fante și formează un tipar de difracție se spune că are un comportament de undă. Dar există dovezi că lumina are și comportamentul unei particule, numite foton. Dacă s-ar dori testarea acestei ipoteze, aparatul de difracție ar putea fi modificat pentru a permite să se determine fanta prin care un anume foton va trece (din moment ce particulele trec doar printr-o fantă la un moment dat). Rezultatul acestui experiment este că tiparul de difracție este distrus! Într-o viziune clasică, cele două rezultate împreună par contradictorii – eforturi frustrante de a specifica natura ontologică adevărată a luminii. Bohr rezolvă acest paradox al dualității particulă

tradiționale de cauzalitate[21].

În continuarea dezvoltării acestei ontologii realist-agențiale, argumentez că fenomenele nu sunt numai rezultatul exercițiilor de laborator produse de subiecții umani, și nici aparatele care produc fenomenele nu pot fi considerate dispozitive observaționale sau simple ustensile de laborator. Deși restricțiile de spațiu nu permit o discuție mai detaliată a interpretării naturii aparatelor, deoarece aparatele joacă un rol crucial, constitutiv, în producția de fenomene, voi realiza o succintă prezentare a teoretizărilor realist-agențiale în ceea ce privește aparatele înainte de a trece la întrebarea privind natura fenomenelor. Dezvoltarea propusă ne permite să explorăm implicațiile ontologiei realist-agențiale dincolo de cele legate, în particular, de natura practicilor științifice. De fapt, realismul agențial poate explica natura practicilor material-discursive, precum cel al practicilor prin care se trasează diferite distincții, inclusiv cele dintre „social" și „științific"[22].

Aparatele nu sunt dispozitive de înscriere, instrumente științifice care să funcționeze înainte de începerea acțiunii sau mașini care mediază dialectica dintre rezistență și reconciliere. Nu sunt nici sonde neutre ale lumii naturale, nici structuri care determină un rezultat particular. În dezvoltarea tezelor lui Bohr, din punctul meu de vedere, aparatele nu sunt doar aranjamente statice *în* lume, *aparatele sunt (re)configurări dinamice ale lumii, practici agențiale particulare/intra-acțiuni/performări prin care limite de excludere specifice sunt puse în scenă*. Aparatele nu au o graniță „exterioară" inerentă. Această nedeterminare a graniței „exterioare" reprezintă imposibilitatea închiderii – intra-activitatea în desfășurare din reconfigurarea iterativă a aparatului producției corporale. Aparatele sunt practici deschise.

Mai important, aparatele sunt, ele însele, fenomene. De exemplu, după cum știu prea bine oamenii de știință, aparatele nu sunt obiecte interșanjabile predefinite care stau pe un raft așteptând să servească unui scop specific. Aparatele sunt constituite prin practici specifice, perpetuu deschise către rearanjări, rearticulări și alte reconsiderări. Aceasta este o parte din creativitatea și dificultatea științei: a face instrumentele să funcționeze într-un anume mod pentru un anume scop (care este întotdeauna deschis la posibilitatea de a fi schimbat în timpul

– undă în felul următor: referentul obiectiv nu este o entitate abstractă, existentă independent, ci fenomenul prin care lumina intra-acționează cu aparatul. Primul aparat oferă o semnificație determinată a noțiunii de „undă", în vreme ce al doilea oferă o semnificație noțiunii de „particulă". Noțiunile de „undă" și „particulă" nu se referă la caracteristici inerente ale unui obiect care precede intra-acțiunea sa. Nu există obiecte existente independent cu caracteristici inerente. Cele două aparate diferite efectuează procedee diferite, adică trag concluzii diferite care delimitează „obiectul măsurat" de „instrumentul de măsurare". Cu alte cuvinte, acestea diferă din punctul de vedere al rezoluțiilor locale materiale ale indeterminării ontologice. Nu există un conflict pentru că cele două rezultate diferite marchează intra-acțiuni diferite. Vezi Barad, 1996, 2007, pentru mai multe detalii.

22 Această dezvoltare nu este bazată pe extrapolare analogică. Mai degrabă, eu argumentez că asemenea restricții antropocentrice în investigațiile de laborator nu sunt justificate și sfidează logica afirmațiilor lui Bohr. Vezi Barad, 2007.

experimentului, odată ce sunt făcute diferite observații). Mai mult, orice aparat specific este întotdeauna parte din procesul de intra-acțiune cu alte aparate, iar desfășurarea fenomenelor locale stabile (care pot fi împărtășite în spații geopolitice, laboratoare sau culturi pentru a se materializa diferit) în reiterări ulterioare ale unor practici particulare constituie schimbări importante în aparatul particular respectiv și, deci, în natura intra-acțiunilor care se finalizează cu producția de noi fenomene și așa mai departe. Granițele nu stau pe loc.

Pe acest fundal, ne putem întoarce la întrebarea despre natura fenomenelor. Fenomenele sunt produse prin intra-acțiunile agențiale dintre mai multe aparate de producție corporală. Intra-acțiunile agențiale sunt realizări materiale cauzale specifice care pot sau nu să implice „oameni". Prin astfel de practici, într-adevăr, se construiesc granițele diferențiate dintre „oameni" și „non-oameni", „cultură" și „natură", „social" și „științific". Fenomenele constituie realitatea. Realitatea nu este compusă din lucruri în sine sau din lucruri dincolo de fenomene, ci din „lucruri" în fenomene[23]. Lumea *este* intra-activitate în materializarea sa diferențiată. Prin intra-acțiuni particulare se produce un sens diferențiat al ființei în variațiile agentivității. Adică prin intra-acțiuni particulare fenomenele ajung să conteze [*to matter*] – în ambele sensuri ale cuvântului. Lumea este un proces dinamic de intra-activitate în care are loc reconfigurarea perpetuă a structurilor cauzale locale determinate, cu limite bine definite, proprietăți, semnificații și tipare de semne în corpuri. Acest flux al agentivității prin care o „parte" din lume se face pe sine inteligibilă diferențiat de pentru o altă „parte" a lumii și prin care structuri cauzale locale, granițe și proprietăți sunt stabilizate și destabilizate nu are loc în spațiu și timp, ci creează el însuși spațiu-timpul. Lumea este un proces continuu de materializare prin care „materializarea" însăși obține semnificație și formă în realizarea diferitelor posibilități agențiale. Temporalitatea și spațialitatea apar din această istoricitate procesuală. Relațiile de exterioritate, conectivitate și excluziune sunt reconfigurate. Topologiile în schimbare ale lumii presupun o reconsiderare permanentă a naturii dinamicii.

Pe scurt, universul este intra-activitate agențială în devenirea sa. Unitățile primare ontologice nu sunt „lucruri", ci fenomene – reconfigurări/(re)articulări/relaționări/întrepătrunderi. Iar unitățile primare semantice nu sunt „cuvintele", ci practicile material-discursive prin care se construiesc limitele. Acest dinamism *este* agentivitatea. Agentivitatea nu este un atribut, ci este reconfigurarea perpetuă a lumii. Pe baza acestei metafizici performative, în următoarea secțiune propun o reconfigurare postumanistă a naturii materialității și a discursivității, a relației dintre

23 Pentru că fenomenele sunt fundamentele ontologice, nu are sens să discutăm despre faptul că anumite lucruri independente stau în spatele sau sunt cauze ale fenomenelor. În esență, nu există noumena, ci numai phenomena. Fenomenele agențial-realiste nu sunt nici phenomena kantiene, nici phenomena ale fenomenologului.

acestea, precum şi o abordare postumanistă a performativității.

O abordare postumanistă a practicilor material-discursive

Practicile discursive se confundă uneori cu expresia lingvistică, iar semnificația este considerată drept o proprietate a cuvântului. Deci, practicile şi semnificațiile discursive sunt considerate fenomene specific umane. Dar, dacă ar fi adevărat, cum este posibil să înțelegem practicile care creează granițe, adică acele practici prin care „oamenii" şi „non-oamenii" sunt constituiți într-un mod diferențiat? Dacă noțiunea de constituire ar fi înțeleasă în termeni strict epistemici, atunci ar fi simplu, dar lucrurile devin complet nesatisfăcătoare atunci când chestiunile ontologiei sunt puse pe masă. Dacă „oameni" se referă la fenomene şi nu la entități independente cu proprietăți inerente, ci la ființe în devenirea lor diferențiată, (re)configurări materiale ale lumii cu granițe schimbătoare şi proprietăți care se stabilizează şi se destabilizează împreună cu modificări materiale particulare ale ceea ce înseamnă să fii uman, atunci noțiunea de discursivitate nu poate fi fondată pe o distincție inerentă între oameni şi non-oameni. În această secțiune, propun o abordare postumanistă a practicilor discursive. De asemenea, realizez o prezentare generală a unei reconsiderări a noțiunii de materialitate şi sugerez o abordare realist-agențială a relației dintre practicile discursive şi fenomenele materiale.

Semnificația nu este o proprietate a cuvintelor individuale sau a grupurilor de cuvinte. Semnificația nu este nici ceva conferit intralingvistic, nici ceva impus de un referent extralingvistic. Încărcătura semantică nu este obținută prin gândurile sau performările agenților individuali, ci prin practici discursive particulare. Odată cu viziunea lui Bohr, este tentant să adăugăm următoarele idei realist-agențiale: semnificația nu este ideatică, ci o (re)configurare materială particulară a lumii, iar nedeterminarea semantică, la fel ca nedeterminarea ontologică, poate fi rezolvată doar local, prin intra-acțiuni particulare. Dar, înainte de a începe, este probabil necesar să discutăm câteva concepții eronate despre natura practicilor discursive.

Discursul nu este un sinonim pentru limbaj[24]. Discursul nu se referă la sisteme lingvistice sau de semnificare, gramatici, acte de vorbire sau conversații. A gândi discursul drept simple cuvinte vorbite sau scrise care formează aserțiuni descriptive înseamnă a comite eroarea gândirii reprezentaționiste. Discursul nu este ceea ce este spus; este ceea ce constrânge şi autorizează ceea ce poate fi spus. Practicile discursive definesc ceea ce va purta numele de aserțiuni cu sens. Aserțiunile nu sunt

24 Mă preocupă aici noțiunea foucaultiană de discurs (practici discursive), nu abordări formaliste sau empirice care provin din lingvistica, sociolingvistica şi sociologia anglo-americane.

doar afirmațiile unei conștiințe a subiectului unificat; aserțiunile şi subiecții provin dintr-un câmp al posibilităților. Acest câmp al posibilităților nu este static sau singular, ci o multiplicitate dinamică şi contingentă.

Potrivit lui Foucault, practicile discursive sunt condițiile materiale locale socio-istorice care autorizează şi constrâng practicile disciplinare ale cunoaşterii, cum ar fi vorbirea, scrierea, gândirea, calcularea, măsurarea, filtrarea şi concentrarea. Practicile discursive produc, nu doar descriu, „subiecții" şi „obiectele" practicilor cunoaşterii. În abordarea lui Foucault, aceste „condiții" sunt imanente şi istorice, nu transcendentale sau fenomenologice. Adică, ele nu sunt condiții în sensul legilor abstracte, cros-culturale, anistorice şi transcendentale care definesc posibilitățile experienței (Kant), ci condiții sociale situate istoric.

Abordarea foucaultiană a practicilor discursive are o rezonanță provocatoare (şi nişte disonanțe fructuoase) cu abordarea lui Bohr a aparatelor şi a rolului pe care acestea îl joacă în producția materială a corpurilor şi semnificațiilor. Pentru Bohr, aparatele sunt aranjamente fizice particulare care conferă semnificație unor concepte, excluzându-le pe altele; ele sunt condițiile locale fizice care autorizează şi constrâng practicile cunoaşterii, cum ar fi conceptualizarea şi măsurarea; ele produc (sunt şi parte din) fenomenele produse; ele realizează un clivaj local ce produce „obiectele" practicilor specifice de cunoaştere în interiorul fenomenelor specifice produse. Pe baza profundei sale viziuni a faptului că „conceptele" (aranjamentele fizice) şi „lucrurile" nu au limite determinate, proprietăți sau semnificații dincolo de intra-acțiunile lor reciproce, Bohr oferă un nou cadru epistemologic care aduce în discuție dualismele obiect/subiect, cunoscător/cunoscut, natură/cultură şi cuvinte/lume.

Viziunea lui Bohr, conform căreia conceptele nu sunt ideatice, ci aranjamente fizice, pune în mod clar accentul pe materialitatea producției de semnificație, mergând dincolo de ceea ce se înțelege în mod curent prin refrenul contemporan care spune că scrierea şi vorbirea sunt practici materiale. Bohr nu pretinde numai că discursul este „susținut" de practici materiale, cum pare a sugera Foucault (deşi natura acestui „sprijin" nu este menționată), sau că practicile non-discursive (de fundal) le determină pe cele discursive, după cum susțin unii filosofi existențial-pragmatişti[25]. Mai degrabă, viziunea lui Bohr implică o relație mult mai intimă între concepte şi materialitate. Pentru a înțelege mai bine natura acestei relații,

25 Foucault distinge între practici „discursive" şi „nondiscursive", ultima categorie fiind redusă la practicile sociale instituționale: „Termenul de «instituție» este, în general, aplicat fiecărui tip de comportament mai mult sau mai puțin constrângător, orice funcționează în societate ca sistem de constrângere şi nu este ocurență verbală, pe scurt, *întreg câmpul social non-discursiv este o instituție*" (1980b, p. 197-198; s.n.). Această demarcație specifică a ştiințelor sociale nu este deosebit de relevantă pentru varianta postumanistă a realismului agențial, care nu se limitează la domeniul socialului. De fapt, nu are sens să discutăm despre „nondiscursiv" decât dacă renunțăm la noțiunea de cauzalitate în interpretarea sa intra-activă.

este important să schimbăm discuția de la concepte lingvistice la practici discursive.

Într-o dezvoltare realist-agențială a cadrului teoretic furnizat de Bohr, aparatele nu sunt doar aranjamentele statice din lume care reprezintă concepte particulare, excluzându-le pe altele; aparatele sunt practicile materiale particulare prin care semantica locală și determinarea ontologică sunt realizate intra-activ. Adică, aparatele sunt practicile de excluziune ale materializării prin care sunt constituite inteligibilitatea și materialitatea. Aparatele sunt (re)configurări/practici discursive care produc fenomene materiale în devenirea lor discursiv diferențiată. Un fenomen este o relaționare dinamică determinată local din punct de vedere al materiei și semnificației, acestea fiind determinate reciproc (în cadrul unui fenomen particular) prin intra-acțiuni cauzale particulare. În afara intra-acțiunilor agențiale particulare, „cuvintele" și „lucrurile" sunt nedeterminate. Deci, noțiunile de materialitate și discursivitate trebuie reconsiderate într-un mod care să recunoască faptul că se implică reciproc. Mai ales din punctul de vedere al abordării realist-agențiale, atât materialitatea, cât și discursivitatea sunt regândite în termenii intra-activității.

Pentru realismul agențial, *practicile discursive sunt (re)configurări materiale particulare ale lumii prin care determinările locale ale limitelor, proprietăților și semnificațiilor sunt realizate diferențial. Adică, practicile discursive sunt intra-acțiuni agențiale în desfășurare în lume prin care determinarea locală este realizată în interiorul fenomenelor produse. Practicile discursive sunt intra-acțiuni cauzale* – ele realizează structuri cauzale locale prin care o „componentă" („efectul") a fenomenului este marcată de altă „componentă" („cauza") în articularea lor diferențiată. Semnificația nu este o proprietate a cuvintelor individuale sau a grupurilor de cuvinte, ci o performare continuă a lumii în inteligibilitatea sa diferențiată. În intra-activitatea sa cauzală, „o parte" de lume devine legată determinat și caracterizată în inteligibilitatea sa emergentă de o altă „parte" de lume. Practicile discursive sunt practici creatoare de granițe care nu au nicio finalitate în dinamica perpetuă a intra-activității agențiale.

Practicile discursive nu sunt acte de vorbire, reprezentări lingvistice sau chiar performări lingvistice cu vreo relație nespecificată cu practicile materiale. Practicile discursive nu sunt substitute antropomorfice pentru agentivitatea subiecților individuali, a unei culturi sau a unei limbi. Mai mult, ele nu sunt practici umane. Dimpotrivă, abordarea postumanistă a realismului agențial al practicilor discursive nu fixează o graniță între „uman" și „non-uman" încă dinainte de a începe analiza, ci permite (chiar cere) o analiză genealogică a emergenței discursive a „omului". „Corpurile umane" și „subiecții umani" nu pre-există ca atare; nici nu sunt produse finite. „Oamenii" nu sunt nici cauza pură, nici efectul pur, ci parte din lume în devenirea sa deschisă.

Materia, ca şi semnificaţia, nu este o entitate articulată individual sau statică. Materia nu este compusă din mici bucăţele de natură şi nici nu este o *tabula rasa* care aşteaptă semnificarea; nici nu este un fundament incontestabil pentru teoriile marxiste, feministe sau ştiinţifice. Materia nu este un suport, loc, referent sau sursă de susţinere a discursului. Materia nu este imutabilă şi pasivă. Nu are nevoie de marca unei forţe exterioare, cum ar fi istoria sau cultura, pentru a fi completă. Materia este dintotdeauna istoricitate în desfăşurare[26].

Pentru realismul agenţial, materia nu se referă la o substanţă fixă; *materia este substanţa în devenirea sa intra-activă – nu un lucru, ci o lucrare, o coagulare a agentivităţii. Materia este un proces de stabilizare şi destabilizare a intra-activităţii iterative*. Fenomenele – cele mai mici unităţi materiale („atomi" relaţionali) – ajung să conteze în procesul intra-activităţii. Adică, *materia se referă la materialitate/materializare a fenomenelor*, nu la o proprietate inerentă, fixă, a obiectelor existente independent şi abstract din fizica newtoniană (realizarea modernă a visului democritean al atomilor şi vidului).

Materia nu este doar un „fel de citaţionalitate [citationality]" (Butler, 1993, p. 15), efectul de suprafaţă al corpurilor umane sau produsul finit al actelor discursive sau de limbaj. Constrângerile şi excluziunile materiale, dimensiunile materiale ale practicilor reglatorii sunt factori importanţi în procesul materializării. Dinamica intra-activităţii implică materia drept „agent" *activ* în materializare.

Practicile care construiesc graniţe, adică practicile discursive, sunt pe deplin implicate în dinamica intra-activităţii prin care fenomenele devin materie. Cu alte cuvinte, materialitatea este discursivă (mai exact, fenomenele materiale sunt inseparabile de aparatele de producţie corporală: materia apare din şi include ca parte din fiinţa sa reconfigurarea permanentă a graniţelor), la fel cum practicile discursive sunt întotdeauna deja materiale (adică ele sunt (re)configurări materiale ale lumii). Practicile discursive şi fenomenele materiale nu se află într-o relaţie externă una cu cealaltă; mai degrabă, materialul şi discursivul sunt

26 În critica pe care o face constructivismului din perspectiva teoriei feministe, Judith Butler introduce o abordare a materializării care încearcă să accepte aceste idei importante. Reconsiderarea noţiunii de materie ca proces al materializării aduce în prim-plan importanţa recunoaşterii materiei în istoricitatea sa şi pune la îndoială în mod direct atât construcţia reprezentaţionistă a materiei ca loc vid pasiv care aşteaptă înscrierea activă a culturii, cât şi poziţia reprezentaţionistă care consideră că relaţia dintre materialitate şi discurs este de absolută exterioritate. Din nefericire, până la urmă, teoria lui Butler reformulează materia ca produs pasiv al practicilor discursive, mai degrabă decât agent activ care participă la procesul materializării. Această deficienţă este un simptom al analizei incomplete a factorilor cauzali importanţi şi a reconsiderării incomplete a „cauzalităţii" pentru înţelegerea naturii practicilor discursive (şi a fenomenelor materiale) în productivitatea lor. Mai mult, teoria butleriană a materialităţii se limitează la analiza materializării corpurilor umane sau, mai precis, a construcţiei contururilor corpului uman. Ontologia relaţională a realismului agenţial oferă posibilitatea reconsiderării noţiunii de materializare în aşa fel încât să recunoască existenţa unor legături importante între practicile discursive şi fenomenele materiale, fără limitările antropocentriste ale teoriei lui Butler.

reciproc implicaţi în dinamica intra-activităţii. Dar nu sunt reductibile unul la celălalt. Relaţia dintre material şi discursiv este una de întrepătrundere reciprocă. Nici unul nu este pronunţat/pronunţabil în absenţa celuilalt; materia şi semnificaţia nu pot fi pronunţate decât în reciprocitatea lor. Nici practicile discursive, nici fenomenele materiale nu sunt anterioare epistemologic sau ontologic. Nici unul dintre ei nu poate fi explicat în termenii celuilalt. Nici unul nu are stat privilegiat în determinarea celuilalt.

Aparatele de producţie corporală şi fenomenele pe care le produc acestea au o natură material-discursivă. *Practicile material-discursive sunt realizări iterative particulare – intra-acţiuni agenţiale – prin care materia este, în mod diferenţial, angajată şi articulată (în apariţia graniţelor şi semnificaţiilor), reconfigurând câmpul posibilităţilor material-discursive în dinamica iterativă a acelei intra-activităţi care este agentivitatea*. Intra-acţiunile sunt realizări non-deterministice constrăngătoare cauzal prin care materia în procesul devenirii este sedimentată şi învelită în materializările ulterioare[27].

Condiţiile materiale contează nu numai pentru că „sprijină" acele discursurile specifice care sunt factori generatori în formarea corpurilor, ci pentru că *materia ajunge să conteze* [*matter comes to matter*] prin intermediul intra-activităţii iterative a lumii în devenirea sa. Chestiunea nu este doar că există factori materiali importanţi pe lângă cei discursivi; mai degrabă, problema este natura material-discursivă unificată a constrângerilor, condiţiilor şi practicilor. Faptul că aceste constrângeri şi excluderi materiale şi discursive sunt puncte de intersecţie pentru validitatea limitată a analizelor care încearcă să determine efectele individuale ale factorilor materiali şi discursivi[28]. Mai mult, conceptualizarea materialităţii oferită de realismul agenţial face posibilă, din nou, luarea în consideraţie a constrângerilor şi condiţiilor materiale, fără rescrierea afirmaţiilor tradiţionale empiriste cu privire la datul imediat şi transparent al lumii şi fără a cădea în poziţia aceea analitică asemănătoare cu patul din şah, care cheamă la recunoaşterea accesului nostru mediat la lume şi, apoi, îşi încheie pledoaria. Afirmaţiile ubicue conform cărora experienţa şi lumea materială sunt „mediate" ne-au oferit o direcţie preţioasă în abordarea noastră. Noţiunea de mediere a stat prea mult timp în calea unei abordări mai integrale a lumii empirice. Reconceptualizarea materialităţii pe care o oferim aici face ca lumea empirică să fie luată în serios din nou, de data aceasta, cu înţelegerea faptului că referentul obiectiv sunt fenomenele, iar nu aparentul „dat imediat" al lumii.

Toate corpurile, nu numai cele „umane", ajung să conteze prin intra-activitatea iterativă a lumii – performativitatea sa. Acest lucru este adevărat nu numai în legătură cu suprafaţa şi contururile corpului, ci şi cu

27 Natura intra-acţiunilor cauzale este discutată în secţiunea următoare.
28 Vezi Barad 1998b, 2001a, 2001b, 2007, pentru mai multe exemple.

corpul în integritatea sa fizică, inclusiv „atomii" ființei sale. Corpurile nu sunt obiecte cu granițe și proprietăți inerente; ele sunt fenomene material-discursive. Corpurile „umane" nu sunt inerent diferite de cele „non-umane". Ceea ce constituie „omul" (și „non-omul") nu este o noțiune fixată sau predefinită, dar nu este nici o idealitate liberă. Problema nu este procesul greșit definit prin care practicile lingvistice ale omului (sprijinite material într-un mod nespecificat) reușesc să producă corpuri/substanțe corporale, ci dinamica materială a intra-activității: aparatele materiale produc fenomene materiale prin interacțiuni cauzale particulare, unde „material" înseamnă dintotdeauna material-discursiv – *asta înseamnă să conteze*. Teoriile care se concentrează exclusiv pe materializarea corpurilor „umane" pierd din vedere faptul crucial că aceste practici prin care se trasează granițele diferențiate între „uman" și „non-uman" sunt întotdeauna deja implicate în materializări particulare. Constituția diferită a „umanului" („non-umanului") este întotdeauna acompaniată de excluderi particulare și întotdeauna deschisă la contestări. Acesta este rezultatul naturii cauzale non-deterministice a intra-acțiunilor agențiale, o chestiune crucială despre care voi discuta în secțiunea următoare.

Natura producției și producția naturii
Agentivitate și cauzalitate

Care este natura cauzalității în această abordare? Ce posibilități există pentru agentivitate, pentru a interveni în devenirea lumii? Unde se integrează problema responsabilității?

Intra-acțiunile agențiale sunt realizări cauzale. Trebuie să amintim faptul că un clivaj agențial produce o separație locală a diferitelor „părți componente" ale fenomenului, dintre care una („cauza") se exprimă în efectuarea și determinarea celeilalte („efectul"). Într-un context științific, acest proces este cunoscut drept „măsurare". (Într-adevăr, noțiunea de „măsurare" nu este nici mai mult, nici mai puțin, decât o intra-acțiune cauzală.)[29] Considerarea acesteia drept o „măsurare" sau drept parte a universului care devine inteligibilă pentru o altă parte în diferențierea continuă a inteligibilității și materializării este o chestiune de preferință[30]. În orice caz, ceea ce este important de spus despre intra-acțiunile cauzale este faptul că urmele lor sunt lăsate pe corpuri. Obiectivitatea înseamnă a fi responsabil de urmele de pe corpuri.

Această structură cauzală diferă în multe aspecte de alegerea comună a exteriorității absolute și a interiorității absolute, precum și de

29 Îi mulțumesc lui Joe Rouse pentru această indicație elegantă (într-o discuție privată). Rouse (2002) sugerează că măsurarea nu trebuie să fie un termen legat de operațiunile din laborator, mai exact că, înainte de a răspunde la întrebarea dacă ceva este sau nu o măsurare, trebuie pusă o altă întrebare, și anume: ce anume constituie o măsurare a ce?

30 Inteligibilitatea nu este o problemă specific umană. Este o chestiune legată de articulările și reacțiunile/conexiunile diferențiale. Vicki Kirby (1997) afirmă același lucru.

cea a determinismului şi a liberului arbitru. În cazul geometriei exteriorității absolute, afirmația conform căreia practicile culturale produc corpuri materiale începe cu presupoziția metafizică a distincției ontologice a primelor de celelalte. Modelul constructivist arată astfel: cultura este înțeleasă ca forță externă care acționează asupra naturii pasive. Există o ambiguitate a acestui model în privința chestiunii dacă există vreo formă pre-discursivă de natură, una care să nu poarte mărcile culturii. Dacă există o asemenea entitate antecedentă, atunci chiar existența ei este o limită inerentă a constructivismului. În acest caz, retorica ar trebui slăbită, pentru a reflecta mai corect faptul că forțele culturii „modelează" sau „înscriu" natura, dar nu o *produc* din punct de vedere material. Pe de altă parte, dacă nu există niciun fel de natură preexistentă, atunci este necesar ca cei care susțin o asemenea teorie să explice cum anume face cultura să producă material ceea ce îi este, ontologic, distinct, adică natură. Care este mecanismul acestei producții? Nici cealaltă alternativă obişnuită nu este mai atrăgătoare: geometria interiorității absolute presupune o reducere a efectului la cauza sa, în acest caz, natura la cultură, sau materia la limbaj, ceea ce nu este decât o formă oarecare de idealism.

Separabilitatea agențială prezintă o alternativă pentru aceste opțiuni nesatisfăcătoare[31]. Ea postulează ideea „exteriorității dinăuntru", care respinge geometriile anterioare şi deschide un spațiu mai larg, care poate fi gândit mai corect ca topologie în schimbare[32]. Mai precis, *separabilitatea agențială* este o chestiune de *exterioritate dinăuntrul fenomenelor (material-discursive)*. Prin urmare, nu este oferită niciun fel de prioritate, nici materialității, nici discursivității[33]. Nu există nicio relație geometrică de exterioritate absolută între „aparatul cauzal" şi „corpul efectuat" şi nicio interacțiune idealistă între cele două, ci mai degrabă o dinamică topologică continuă care pliază spațiu-timpul în jurul său, un rezultat al faptului că aparatele de producție corporală (care sunt, ele

31 Butler respinge şi ea ambele opțiuni, propunând o alternativă pe care ea o numeşte „exterior constitutiv". „Exteriorul constitutiv" este o exterioritate înăuntrul limbajului – este „acel ceva care" la care [„that which" to which] limbajul este obligat să răspundă în încercarea repetată de a captura pierderile sau absența repetată a ceea ce nu poate fi capturat. Această necesitate continuă şi eşec inevitabil al limbajului de a rezolva necesitatea deschide spațiul pentru resemnificare – o formă de agentivitate – în termenii acestei reiterări. Dar faptul că limbajul însuşi este o închidere care conține exteriorul constitutiv înseamnă o reconsiderare nefericită a materiei ca subordonată jocului de limbaj şi arată un anumit angajament pentru un antropocentrism inacceptabil, care reduce astfel posibilitățile de resemnificare ale agentivității.
32 Geometria se ocupă cu forme şi dimensiuni (lucru adevărat şi în cazul variantelor non-euclidiene, cum ar fi geometriile construite pe suprafețe curbate ca sferele, şi nu pe suprafețe plane), în vreme ce topologia investighează chestiunile conectivității şi granițelor. Deşi spațialitatea este, de multe ori, gândită geometric, mai ales în termenii caracteristicilor încorporării (cum sunt forma şi dimensiunile), acesta nu este decât un mod de a gândi spațiul. Trăsăturile topologice ale diferitelor forme pot fi extrem de importante. De exemplu, două puncte care par îndepărtate geometric pot fi, de fapt, dată fiind o conexiune particulară a spațiului, apropiate unul de celălalt (ca în cazul obiectelor cosmologice numite „găuri de vierme").
33 Prin contrast cu „exteriorul constitutiv" al lui Butler, spre exemplu.

însele, fenomene) sunt (de asemenea) parte a fenomenelor pe care le produc. Materia joacă un rol activ, agențial, în materializarea sa iterativă, dar acesta nu este singurul motiv pentru care spațiul agentivității este mai mare decât se găseşte postulat în multe alte teorii critice sociale[34]. Intra-acțiunile presupun întotdeauna excluziuni specifice, iar acestea exclud orice posibilitate de determinism, furnizând condițiile unui viitor deschis. Deci, intra-acțiunile sunt constrângătoare, dar nu determinante. Adică, intra-activitatea nu este o chestiune de determinism strict sau de libertate totală. Viitorul este deschis la fiecare cotitură[35]. Acest sens deschis al viitorului nu depinde de ciocnirea sau coliziunea dintre cerințele culturale; mai degrabă, acesta este inerent în natura intra-activității – chiar şi când aparatele sunt fortificate, agentivitatea nu este exclusă. Deci, noțiunea de intra-acțiuni reformulează noțiunea tradițională de cauzalitate şi deschide un spațiu, în mod clar un spațiu relativ larg, pentru forma material-discursivă a agentivității.

O formulare postumanistă a performativității evidențiază importanța luării în seamă a formelor „umane", „non-umane" şi „cyborg" a agentivității (cu adevărat a tuturor formelor material-discursive). Acest lucru este atât posibil, cât şi necesar, deoarece agentivitatea este o chestiune de schimbare în aparatele de producție corporală, iar aceste schimbări au loc prin diferite intra-acțiuni, dintre care unele redesenează limitele constituirii diferențiate a „omului". A menține categoria „om" fixă exclude în avans o gamă largă de posibilități, eludând dimensiuni importante din mecanismele puterii.

Din punctul de vedere realist-agențial, agentivitatea este desprinsă de orbita sa tradițională umanistă. Agentivitatea nu este aliniată la intenționalitatea sau subiectivitatea umană, nici nu presupune resemnificarea sau alte mişcări particulare în interiorul unei geometrii a antiumanismului. Agentivitatea este o chestiune de intra-acțiune; este o punere în scenă, nu ceva ce cineva sau ceva posedă. Agentivitatea nu poate fi desemnată ca atribut al „subiecților" şi „obiectelor" (pentru că acestea nu preexistă). Agentivitatea nu este în niciun caz un atribut – ea este „facerea"/„ființa" în intra-activitatea sa. Agentivitatea este realizarea modificărilor iterative ale practicilor specifice prin dinamica intra-activității. Agentivitatea se referă la posibilitățile şi responsabilitatea presupuse de reconfigurarea aparatelor material-discursive de producție corporală, inclusiv articulări ale granițelor şi excluziuni marcate de acele practici în realizarea unei structuri cauzale. Posibilități particulare de a acționa există în fiecare moment, iar acestea presupun o responsabilitate

34 Spre exemplu, spațiul agentivității este mai mare decât cel postulat de teoriile lui Butler sau Louis Althusser. Agentivitatea înseamnă mai mult decât posibilitățile de resemnificare lingvistică, iar devierea rezultatelor deterministe nu necesită neapărat o ciocnire a aparatelor/necesităților discursive (adică, supradeterminare).

35 Acest lucru este adevărat şi la nivel atomic. După cum subliniază Bohr, exclusivitatea mutuală a „poziției" şi „inerției" determină ca noțiunea de cauzalitate din fizica cuantică să fie profund diferită de sensul determinist al cauzalității din fizica newtoniană clasică.

de a interveni în devenirea lumii, de a contesta şi redesena ceea ce contează şi ceea ce nu contează.

Concluzii

Cercetătorii din studiile feministe, studiile *queer*, studiile despre ştiinţă, studiile culturale şi teoria critică socială sunt printre cele care se luptă cu dificultatea de accepta greutatea lumii. Pe de altă parte, există aici o dorinţă de a recunoaşte şi de a redobândi materia şi pe Ceilalţi înrudiţi, stigmatizaţi şi exilaţi din domeniile familiare ale culturii, minţii şi istoriei, nu pentru a susţine, în chip altruist, interesele subalternului, ci în speranţa de a găsi un mod de a tranşa propria noastră finitudine. Putem găsi limitele şi constrângerile, dacă nu şi temeiurile, discursului-cunoaştere în ceea ce are el mai productiv? Dar, în ciuda substanţei sale, în final, potrivit multor încercări contemporane de a o salva, nu materia este cea care se desfăşoară în încăpăţânarea posibilităţilor infinite; mai degrabă, tocmai existenţa finitudinii ajunge să fie definită drept materie. Prinşi încă o dată în faţa oglinzii, vedem acolo fie faţa transcendenţei, fie propria noastră imagine. Este ca şi cum nu ar exista căi alternative de a conceptualiza materia: singurele opţiuni par a fi naivitatea empirismului sau vechile poveşti narcisiste de adormit copiii.

Am propus o abordare postumanistă materialistă a performativităţii care interoghează poziţia materialităţii ca dat sau numai ca efect al agentivităţii umane. Într-o abordare realist-agenţială, materialitatea este un factor activ în procesele materializării. Natura nu este nici o suprafaţă pasivă care aşteaptă marca culturii, nici produsul finit al performărilor culturale. Credinţa că natura este mută şi imutabilă şi că toate posibilităţile de semnificare şi schimbare aparţin culturii este o rescriere a dualismului natură/cultură pe care feminismul l-a contestat activ. Similar, nici distincţia uman/non-uman nu poate fi fixată în vreo teorie care îşi doreşte să fie capabilă să ia în seamă materia în întregimea istoricităţii sale. Cercetătorii feminişti ai studiilor despre ştiinţă, în special, au evidenţiat faptul că fundamentele dualismului natură/cultură determină înţelegerea modului în care „natura" şi „cultura" se formează, o înţelegere crucială pentru analizele feministe şi cele critice. Aceştia au evidenţiat, de asemenea, că noţiunea de „formare" nu neagă realitatea materială a „naturii" sau a „culturii". Deci, orice abordare performativă care valorează ceva ar greşi dacă ar încorpora asemenea valori antropocentrice în fundamentele sale.

O componentă crucială a abordării performative pe care am propus-o este regândirea noţiunilor de practici discursive şi fenomene materiale, precum şi relaţia dintre cele două. Într-o abordare realist-agenţială, practicile discursive nu sunt activităţi specific umane, ci (re)configurări materiale specifice ale lumii prin care determinarea locală

dată de granițe, proprietăți și semnificații este pusă în scenă diferențial. Iar materia nu este o esență fixă; mai degrabă, materia este o substanță în devenirea sa intra-activă – nu un lucru, ci o facere, o coagulare a agentivității. Iar performativitatea nu este înțeleasă ca „citaționalitate iterativă" (Butler), ci ca intra-activitate iterativă.

Din punctul de vedere al abordării realist agențiale a practicilor tehno-ştiințifice, „cunoscătorul" nu se află într-o relație de absolută externalitate cu lumea naturală investigată – nu există un asemenea punct de observație exterior[36]. Deci, nu exterioritatea absolută este o condiție a posibilității obiectivității, ci, mai degrabă, separabilitatea agențială – exterioritatea din interiorul fenomenelor[37]. „Noi" nu suntem observatori exteriori ai lumii. Nici nu suntem localizați în locuri particulare *din* lume; mai degrabă, suntem o parte *a* lumii în intra-activitatea sa perpetuă. Aceasta este ideea la care Niels Bohr a încercat să ajungă, insistând că epistemologia noastră trebuie să ia în considerație faptul că suntem parte a naturii pe care căutăm să o înțelegem. Din păcate, totuși, el pierde din vedere implicațiile postumaniste importante ale acestei idei din cadrul înțelegerii sale, în fond, umaniste a lui „noi". Vicki Kirby articulează elocvent această idee postumanistă:

> Încerc să ofer un caracter mai puțin simplist localizării identității umane ca aici şi acum, un produs închis şi finit, o forță cauzală exercitată asupra Naturii. Sau chiar […] ceva din Natură. Nu vreau ca omul să fie în Natură, ca şi cum Natura ar fi un recipient. Identitatea este inerent instabilă, diferențiată, dispersată şi, totuşi, coerentă, în chip straniu. Dacă spun că „aceasta este Natura însăşi", o expresie care, de obicei, denotă un esențialism prescriptiv şi, de aceea, este de evitat, de fapt am animat acest „însăşi" şi chiar am sugerat că „gândirea" nu este alter al naturii. Natura se manifestă diferit[38].

Configurația particulară pe care o ia un aparat nu este o construcție arbitrară, la alegerea „noastră"; nici nu este rezultatul structurilor de putere determinate cauzal. „Oamenii" nu doar asamblează diferite aparate pentru a satisface proiecte particulare ale cunoaşterii, ci sunt, ei înşişi, părți locale specifice ale reconfigurării perpetue a lumii. În măsura în care manipulările în laborator, intervențiile observaționale, conceptele şi alte practici umane au un rol de jucat, acesta este ca parte a configurării materiale a lumii în devenirea sa intra-activă. „Oamenii" sunt parte a spațiului lumii-corpului în structurarea sa dinamică.

Există un sens important în care practicile cunoaşterii nu pot fi în

36 Au mai discutat şi alții acest aspect, spre exemplu, Harraway, 1991; Kirby, 1997; Rouse, 2002 şi Bohr.

37 Noțiunea de separabilitate agențială, care este predicată de noțiunea agențial-realistă de intra-acțiuni, are consecințe multiple. Se poate arăta că joacă un rol critic în rezolvarea „problemei măsurării" şi a altor probleme stringente ale teoriei cuantice. Vezi Barad, 2007.

38 Vicki Kirby (comunicare privată, 2002). Chestionarea stăruitoarei opoziții binare natură/cultură pe care o face Kirby nu are egal. Vezi Kirby (1997) pentru o remarcabilă lectură „materialistă" (descrierea mea) a teoriei lui Derrida.

întregime revendicate ca practici umane, nu pentru că utilizăm elemente non-umane în practicile noastre, ci pentru că a cunoaşte este o chestiune în care o parte din lume devine inteligibilă pentru o altă parte. Practicile cunoaşterii şi fiinţei nu sunt izolabile, ci se implică reciproc. Noi nu obţinem cunoaştere fiind în afara lumii; cunoaştem pentru că „noi" suntem *ai* lumii. Suntem o parte a lumii în devenirea sa diferenţiată. Separarea epistemologiei de ontologie este reverberarea unei metafizici care îşi asumă diferenţa inerentă dintre uman şi non-uman, subiect şi obiect, minte şi corp, materie şi discurs. *Onto-epistem-ologia* – studiul practicilor cunoaşterii în fiinţă – este, probabil, o cale mai bună de a gândi tipurile de înţelegere necesare pentru a ne putea da seama cum anume contează/se materializează intra-acţiunile particulare.

Aş dori să le mulţumesc Sandrei Harding şi lui Kate Norberg pentru răbdarea şi stăruinţa cu care mi-au cerut acest articol. Îi mulţumesc de asemenea lui Joe Rouse pentru observaţiile utile pe care mi le-a făcut, pentru sprijinul continuu pe care mi l-a oferit, pentru încurajări şi pentru opera lui care m-a inspirat.

Bibliografie

Barad, Karen, „A Feminist Approach to Teaching Quantum Physics", în *Teaching the Majority: Breaking the Gender Barrier in Science, Mathematics, and Engineering*, ed. de Sue V. Rosser, New York, Teacher's College Press, 1995, pp. 43-75.

Barad, Karen, „Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism without Contradiction", în *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, ed. de Lynn Hankinson Nelson & Jack Nelson, Dordrecht, Kluwer Press, 1996, pp. 161-194.

Barad, Karen, „Agential Realism: Feminist Interventions in Understanding Scientific Practices", în *The Science Studies Reader*, ed. de Mario Biagioli, New York, Routledge, 1998a, pp. 1-11.

Barad, Karen, „Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality", în *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 10, nr. 2, 1998b, pp. 87-126.

Barad, Karen, „Performing Culture/Performing Nature: Using the Piezoelectric Crystal of Ultrasound Technologies as a Transducer between Science Studies and Queer Theories", în *Digital Anatomy*, ed. de Christina Lammar, Vienna, Turia & Kant, 2001a, pp. 98-114.

Barad, Karen, „Re(con)figuring Space, Time, andMatter", în *Feminist Locations: Global and Local, Theory and Practice*, ed. de Marianne DeKoven, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.2001b, pp. 75-109.

Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the*

Entanglement of Matter and Meaning, Durham, Duke University Press, 2007.

Butler, Judith, „Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions", în *Journal of Philosophy*, vol. 86, nr. 11, 1989, pp. 601-607.

Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.

Butler, Judith, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex"*, New York, Routledge, 1993.

Deleuze, Giles, *Foucault*, trans. by Seán Hand, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York, Vintage Book, 1970.

Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trans. by A. M. Sheridan Smith, New York, Pantheon Books, 1972.

Foucault, Michel, *The History of Sexuality*, vol. 1, „An Introduction", trans. by Robert Hurley, New York, Vintage Books, 1980a.

Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. de Colin Gordon, New York, Pantheon Books, 1980b.

Hacking, Ian, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.

Haraway, Donna, „The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others", în *Cultural Studies*, ed. de Lawrence Grossberg, Cory Nelson & Paula Treichler, New York, Routledge, 1992, pp. 295-337.

Haraway, Donna, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*, New York, Routledge, 1997.

Hennessey, Rosemary, *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*, New York, Routledge, 1993.

Kirby, Vicki, *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*, New York, Routledge, 1997.

Pickering, Andrew, *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

Rouse, Joseph, *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Science*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1987.

Rouse, Joseph, *Engaging Science: How to Understand Its Practices Philosophically*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1996.

Rouse, Joseph, *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

Sedgwick, Eve Kosofsky, „Queer Performativity: Henry James's *The Art of the Novel*", în *GLQ*, vol. 1, nr. 1, 1993, pp. 1-16.

Shaviro, Steve, Doom Patrols: A Theoretical Fiction about Postmodernism, New York, Serpent's Tail, 1997, online la: http://www.dhalgren.com/Doom.

Donna Haraway

Un manifest al cyborgului
Ştiinţă, tehnologie şi feminism socialist la sfârşitul secolului XX

Traducere de Sînziana Cotoară

Un vis ironic al unui limbaj comun pentru femei în circuitul integrat

Acest capitol este o încercare de a construi un mit politic ironic, credincios feminismului, socialismului şi materialismului. Credincios, poate, dar mai mult în sensul în care blasfemia este credincioasă, şi mai puţin ca o formă de venerație plină de reverență şi de identificare. Blasfemia a cerut, întotdeauna, să iei lucrurile foarte în serios. Mi se pare cea mai bună poziție care poate fi adoptată în interiorul tradițiilor evanghelice, secular-religioase ale politicii Statelor Unite, inclusiv al politicii feminismului socialist. Blasfemia protejează de majoritatea morală din interior, continuând să pună, în acelaşi timp, accentul pe necesitatea comunității. Blasfemia nu este apostazie. Ironia înseamnă contradicții care nu se transformă în unități mai ample, nici măcar dialectic, înseamnă tensiunea de a ține laolaltă lucruri incompatibile pentru că ambele, sau toate, sunt necesare şi adevărate. Ironia înseamnă umor şi joacă serioasă. Ea este deopotrivă o strategie retorică şi o metodă politică, metodă care mi-ar plăcea să fie mai apreciată de feminismul socialist. În centrul credinței mele ironice, al blasfemiei mele, se află imaginea cyborgului.

Cyborgul este un organism cibernetic, un hibrid între maşină şi organism, o creatură care ține atât de realitatea socială, cât şi de ficțiune. Realitatea socială înseamnă relații sociale vii, este cea mai importantă construcție politică a noastră, o ficțiune care schimbă lumea. Mişcările internaționale ale femeilor au construit „experiența femeilor", dar au şi scos la iveală sau au descoperit acest obiect colectiv esențial. Această experiență este o ficțiune şi un fapt extrem de politic, esențial. Emanciparea are la bază construirea conştiinței, înțelegerea imaginară a opresiunii şi, astfel, a posibilității. Cyborgul este o chestiune care ține de ficțiune şi de experiența vie care schimbă ceea ce trece drept experiența femeilor la sfârşitul secolului XX. Este o luptă pe viață şi pe moarte, însă

granița dintre science-fiction şi realitatea socială este o iluzie optică.

Science-fiction-ul contemporan este plin de cyborgi – creaturi care sunt simultan animale şi maşini, care populează ambiguu lumi naturale şi artificiale. şi medicina modernă este plină de cyborgi, de împerecheri între organism şi maşină, fiecare conceput ca un aparat codat, într-o intimitate şi cu o putere pe care istoria sexualității nu le-a întâlnit. „Sexul" cyborgic restabileşte o parte din minunatul baroc reproductiv al ferigilor şi al nevertebratelor (profilactice organice atât de potrivite în lupta împotriva heterosexismului). Replicarea cyborgică este decuplată de la reproducerea organică. Producția modernă pare un vis în care cyborgii colonizează munca, un vis care face coşmarul taylorismului să pară idilic. Iar războiul modern este o orgie cyborgică, codată prin C^3I, comandă-control-comunicare-inteligență, o piesă de 84 de miliarde de dolari în bugetul de apărare al SUA în 1984. Voi argumenta de ce cyborgul este o ficțiune care reprezintă realitatea noastră socială şi corporală şi o resursă fantezistă care ne oferă perspectiva unor împerecheri foarte productive.

La sfârşitul secolului XX – epoca noastră, un timp mitic – suntem cu toții himere, hibrizi teoretizați şi fabricați între maşină şi organism; pe scurt, suntem cyborgi. Cyborgul este ontologia noastră; el ne creează politica. Cyborgul este o imagine condensată a imaginației şi a realității materiale deopotrivă, cei doi centri reuniți care structurează orice posibilitate de transformare istorică. În tradițiile științei şi politicii „occidentale" – tradiția rasismului, a capitalismului dominat de bărbați; tradiția progresului; tradiția aproprierii naturii ca resursă pentru producerea culturii; tradiția reproducerii sinelui prin reflexiile celuilalt –, relația dintre organism şi maşină a fost un război de frontieră. Mizele războiului de frontieră au fost teritoriile producției, reproducerii şi imaginației. Acest capitol este o pledoarie pentru *plăcerea* pe care o produce ştergerea limitelor şi pentru *responsabilitatea* pe care o necesită construirea lor. El este, totodată, o încercare de a contribui la cultura şi teoria socialist-feministe într-un mod non-naturalist, postmodernist, în tradiția utopică a imaginării unei lumi fără gen, o lume, probabil, fără geneză, dar totodată, poate, o lume fără sfârşit. Încarnarea cyborgului se plasează în afara istoriei mântuirii. şi nici nu măsoară timpul în funcție de o utopie simbiotică orală sau de o apocalipsă postoedipiană. Aşa cum arată Zoe Sofoulis (1987) în manuscrisul ei nepublicat despre Jacques Lacan, Melanie Klein şi cultura nucleară, *Lacklein*, cei mai teribili şi poate cei mai promițători monştri din lumile cyborgilor, sunt încorporați în narațiuni non-oedipiene, după o logică diferită a represiunii, pe care este necesar să o înțelegem pentru a supraviețui.

Cyborgul este o creatură a unei lumi postgen; el nu are nicio legătură cu bisexualitatea, simbioza preoedipiană, munca neînstrăinată sau alte idei seducătoare despre plenitudinea organică prin intermediul însuşirii tuturor puterilor părților într-o unitate superioară. Într-un anume sens, cyborgul nu are o poveste originară în sens occidental – o ironie

„finală", de vreme ce cyborgul este totodată şi *telosul* apocaliptic şi îngrozitor al dominaţiilor tot mai mari ale Occidentului asupra individualităţii ca concept, un sine final, descătuşat, în sfârşit, de orice dependenţă, un om în spaţiu. Orice poveste originară în sensul umanist, occidental, se bazează pe mitul unităţii, al perfecţiunii, al extazului şi al terorii originare, reprezentat de mama falică de care toţi oamenii trebuie să se desprindă – funcţia dezvoltării individuale şi a istoriei –, mituri omoloage esenţiale fiind înscrise pentru noi cel mai puternic în psihanaliză şi marxism. Hilary Klein a arătat că atât marxismul, cât şi psihanaliza, cu conceptele lor de muncă şi individualitate şi construcţie a genului, se bazează pe povestea unităţii originare din care diferenţa trebuie să se producă şi să se angajeze în drama dominaţiei tot mai mari asupra femeii/naturii. Cyborgul sare peste etapa unităţii originare, a identificării cu natura în sensul occidental. Aceasta este promisiunea lui ilegitimă care ar putea conduce la răsturnarea teleologiei sale ca război al stelelor.

Cyborgul este prin excelenţă dedicat parţialităţii, ironiei, intimităţii şi perversităţii. El este opoziţional, utopic şi total lipsit de inocenţă. Nemaifiind structurat de polaritatea public/privat, cyborgul defineşte un polis tehnologic bazat, în parte, pe o revoluţie a relaţiilor sociale în interiorul *oikos*-ului, al căminului. Natura şi cultura sunt reevaluate; prima nu mai poate fi resursa pe care cea de-a doua şi-o apropriază sau o încorporează. În lumea cyborgilor, sunt în joc relaţiile care pot forma întreguri din părţi, inclusiv relaţiile de polaritate şi de dominaţie ierarhică. Spre deosebire de speranţele monstrului lui Frankenstein, cyborgul nu îşi doreşte ca tatăl său să îl salveze printr-o restaurare a grădinii; cu alte cuvinte, prin fabricarea unui partener heterosexual, prin împlinirea sa printr-un tot, un oraş şi un cosmos perfecte. Cyborgul nu tânjeşte după o comunitate pe modelul familiei organice, lipsite de data asta de proiectul oedipian. Cyborgul nu ar recunoaşte Grădina Edenului; el nu este făcut din ţărână şi nici nu tânjeşte să se întoarcă în ţărână. Poate că tocmai de aceea vreau să văd dacă cyborgii pot submina apocalipsa întoarcerii în ţărână nucleară în dorinţa lor nestăpânită de a numi Duşmanul. Cyborgii nu sunt reverenţioşi; ei nu-şi amintesc cosmosul. Se feresc de holism, dar au nevoie să stabilească o legătură cu lumea – par a avea un simţ natural pentru politica frontului comun, dar fără partidul de avangardă. Principala problemă a cyborgilor este, bineînţeles, faptul că sunt progenitura nelegitimă a militarismului şi a capitalismului patriarhal, nemaivorbind de socialismul de stat. Însă progeniturile nelegitime sunt adesea extrem de neloiale faţă de propriile origini. La urma urmei, taţii lor nu au nicio importanţă.

Aş vrea să semnalez trei colapsuri fundamentale ale graniţelor care fac posibilă următoarea analiză politică-ficţională (politică-ştiinţifică). La sfârşitul secolului XX, în cultura ştiinţifică americană, graniţa dintre om şi animal este profund încălcată. Ultimele avanposturi

ale specificității au fost corupte, dacă nu chiar transformate în parcuri de distracții. Limbajul, folosirea uneltelor, comportamentul social, evenimentele mentale, nimic cu adevărat convingător nu mai instaurează distincția între om şi animal. şi mulți oameni nu mai simt nevoia unei astfel de distincții; într-adevăr, numeroase ramuri ale culturii feministe afirmă plăcerea legăturii dintre om şi alte ființe vii. Mişcările de susținere a drepturilor animalelor nu sunt negări iraționale ale specificității umane; ele sunt o recunoaştere lucidă a legăturii dintre om şi animal dincolo de ruptura discreditată dintre natură şi cultură. Biologia şi teoria evoluționistă din ultimele două secole au produs simultan organisme moderne ca obiecte ale cunoaşterii şi au redus linia de demarcație dintre oameni şi animale la o urmă estompată reînscrisă în lupta ideologică sau disputele profesionale dintre ştiințele naturii şi ştiințele sociale.

Ideologia biologică-deterministă este numai una dintre pozițiile deschise în cultura ştiințifică pentru a dezbate semnificațiile animalității umane. Ea lasă mult loc oamenilor politici radicali să conteste semnificațiile granței încălcate[1]. Mitul cyborgului apare tocmai acolo unde este transgresată granița dintre om şi animal. Departe de a semnala o izolare a oamenilor de alte ființe vii, cyborgii semnalează o îmbinare tulburător şi atrăgător de strânsă. În acest ciclu al schimbului care are loc în cadrul acestei legături, bestialitatea dobândeşte un nou statut.

A doua distincție problematică este cea între (organismul) animal-uman şi maşină. Maşinile precibernetice puteau fi frecventate; exista întotdeauna spectrul fantomei din maşină. Acest dualism a structurat dialogul dintre materialism şi idealism care a fost instaurat de un produs al dialecticii numit spirit sau istorie, după gust. Însă maşinile nu se puteau, practic, mişca sau construi singure, nu erau autonome. Nu puteau atinge idealul omului, ci îl puteau doar imita. Ele nu erau om, nu erau un autor, ci doar o caricatură a acestui vis masculinist de reproducere. Numai un paranoic putea crede că lucrurile stăteau altfel. Acum însă nu mai suntem atât de siguri. Maşinile de la sfârşitul secolului XX au ambiguizat profund diferența dintre natural şi artificial, dintre minte şi corp, dintre ceea ce se produce şi ceea ce este produs, şi multe alte distincții care erau valabile între organisme şi maşini. Maşinile noastre sunt tulburător de animate, iar noi, înspăimântător de inerți.

Determinarea tehnologică este numai unul dintre spațiile ideologice deschise de reevaluările maşinii şi organismului ca texte codate prin intermediul cărora ne angajăm în jocul scrierii şi interpretării lumii[2]. „Textualizarea" tuturor lucrurilor din cadrul teoriei postmoderniste

1 Printre referințele utile pentru mişcările ştiințifice şi teoria stângiste şi/sau feministe radicale şi pentru probleme biologice/biotehnice se numără: Bleier (1984, 1986), Fausto-Sterling (1985), Gould (1981), Harding (1986), Hubbard et al. (1982), Keller (1985), Lewontin et al. (1984), *Radical Science Journal* (devenit *Science as Culture* în 1987), 26 Freegrove Road, London N7 9RQ; *Science for the People*, 897 Main St, Cambridge, MA 02139.

2 Printre punctele de pornire pentru abordările stângiste şi/sau feministe ale tehnologiei şi politicii se numără: Athanasiou (1987), Cohn (1987a, 1987b), Cowan (1983), Edwards (1985), Rothschild (1983), Traweek (1988), Weizenbaum (1976), Winner (1977, 1986), Winograd &

şi poststructuraliste a fost condamnată de marxişti şi de feminiştii socialişti pentru ignorarea ei utopică a relaţiilor vii de dominaţie care fundamentează „jocul" interpretării arbitrare[3]. Este, fără îndoială, adevărat că strategiile postmoderniste, la fel ca mitul cyborgului despre care am vorbit, subminează multitudinea de întregi organici (de exemplu, poemul, cultura primitivă, organismul biologic). Pe scurt, certitudinea a ceea ce este considerat natură – sursă de înţelegere şi promisiune a inocenţei – este subminată, probabil fatalmente. Autorizarea transcendentă a interpretării e pierdută, şi, odată cu ea, ontologia care stă la baza epistemologiei occidentale. Însă alternativa nu este cinismul sau necredinţa, adică o versiune de existenţă abstractă, ca ideile conform cărora determinismul tehnologic distruge „omul" cu ajutorul „maşinii" sau „acţiunea politică semnificativă" cu ajutorul „textului". Cine vor fi cyborgii este o întrebare fundamentală; răspunsurile sunt o chestiune de viaţă şi de moarte. şi cimpanzeii şi artefactele au politică, noi de ce nu am avea, atunci (de Waal, 1982; Winner, 1980)?

A treia distincţie derivă din a doua: pentru noi, graniţa dintre fizic şi non-fizic este foarte vagă. Cărţile de popularizare a fizicii despre consecinţele teoriei cuantice şi ale principiului indeterminării sunt, într-un fel, echivalentul ştiinţific popular al romanelor de dragoste publicate de Harlequin ca indicator al unei schimbări radicale în heterosexualitatea

---

Flores (1986), Young & Levidow (1981, 1985), Zimmerman (1983). *Global Electronics Newsletter*, 867 West Dana St, no. 204, Mountain View, CA 94041; *Processed World*, 55 Sutter St, San Francisco, CA 94104.

3 O discuţie provocatoare şi cuprinzătoare despre politică şi teoriile „postmodernismului" apare la Fredric Jameson (1984), care susţine că postmodernismul nu este o opţiune, un stil între multe altele, ci o dominantă culturală care necesită reinventarea radicală, din interior, a politicii de stânga; nu mai există niciun alt loc din exterior care să confere semnificaţie ficţiunii confortabile a distanţei critice. De asemenea, Jameson explică limpede de ce nu putem fi pentru sau împotriva postmodernismului, o mişcare fundamental moralistă. Poziţia pe care o adopt eu este aceea că feminiştii (şi alţii) au nevoie de o reinventare culturală continuă, de critica postmodernistă şi de materialismul istoric; numai un cyborg ar avea o şansă. Vechile dominaţii ale patriarhiei capitaliste albe par nostalgic de inocente acum: ele normalizau parţialitatea prin distincţii de tipul bărbat/femeie, alb/negru, de exemplu. „Capitalismul avansat" şi postmodernismul autorizează parţialitatea fără o normă anume, şi suntem omogenizaţi, lipsiţi de subiectivitate, ceea ce necesită profunzime, chiar profunzimi ostile în care ne putem scufunda cu totul. E timpul să scriem *Moartea clinicii*. Metodele clinicii presupuneau corpuri şi funcţii; noi avem texte şi suprafeţe. Dominaţiile noastre nu mai funcţionează prin medicalizare şi normalizare; ele funcţionează prin reţele, reconfigurarea mijloacelor de comunicare, managementul stresului. Normalizarea face loc automatizării, inutilităţii totale. *Naşterea clinicii* (1963), *Istoria sexualităţii* (1976) şi *A supraveghea şi a pedepsi* (1975) ale lui Michel Foucault teoretizează o formă de putere în momentul prăbuşirii ei. Discursul biopoliticii face loc tehnobolboroselii, limbajul substantivului altoit; niciun substantiv nu scapă întreg din mâinile multinaţionalelor. Acestea sunt numele lor, preluate dintr-un număr al revistei *Science:* Tech-Knowledge, Genentech, Allergen, Hybritech, Compupro, Genen-cor, Syntex, Allelix, Agrigenetics Corp., Syntro, Codon, Repligen, MicroAngelo din cadrul Scion Corp., Percom Data, Inter Systems, Cyborg Corp., Statcom Corp., Intertec. Dacă suntem prizonierii limbajului, atunci pentru a scăpa din această închisoare avem nevoie de poeţi ai limbajului, de un fel de enzimă de restricţie culturală pentru a sparge codul; heteroglossia cyborgului este una dintre formele politicii culturale radicale. Pentru poezia cyborgului, vezi Perloff (1984); Fraser (1984). Pentru scriitura „cyborg" feministă, modernistă/postmodernistă, vezi *HOW(ever)*, 871 Corbett Ave., San Francisco, CA 94131.

albă americană: ele interpretează eronat, însă se referă la o problemă reală. Maşinile moderne sunt, în esenţa lor, aparate microelectronice: ele sunt pretutindeni şi nu se văd. Maşinăria modernă este un zeu ireverenţios şi parvenit, care ia în derâdere ubicuitatea şi spiritualitatea Tatălui. Cipul de siliciu reprezintă o suprafaţă pentru scriere; componentele pe care le susţine sunt de mărimea unei molecule şi pot fi tulburate numai de zgomotul atomilor, bruiajul suprem pentru partiturile nucleare. Scrierea, puterea şi tehnologia sunt tovarăşi vechi în poveştile occidentale despre originile civilizaţiei, însă miniaturizarea a schimbat felul în care interacţionăm cu mecanismul. Miniaturizarea s-a dovedit a fi în strânsă legătură cu puterea; mic nu este atât frumos, cât extraordinar de periculos, ca în cazul rachetelor de croazieră. Să comparăm televizoarele din anii 1950 sau camerele video profesionale din anii 1970 cu televizoarele cu curea care se pun la mână sau camerele video de mână care sunt promovate acum. Cele mai bune maşini pe care le avem sunt făcute din lumină solară; toate sunt atât de uşoare şi de curate pentru că nu sunt altceva decât semnale, unde electromagnetice, o secţiune a spectrului solar, iar aceste maşini sunt eminamente portabile, mobile – o sursă imensă de suferinţă umană în Detroit şi în Singapore. Oamenii nu sunt nici pe departe atât de fluizi, fiind deopotrivă materiali şi opaci. Cyborgii sunt eter, chintesenţă.

Tocmai ubicuitatea şi invizibilitatea cyborgilor este motivul pentru care aceste maşini dependente de lumina solară sunt atât de mortale. Ei sunt greu de observat atât din punct de vedere politic, cât şi material. Ei au legătură cu conştiinţa – sau cu simularea ei[4]. Sunt semnificanţi mobili care se deplasează în furgonete de-a lungul Europei, împiedicaţi mai eficient de mrejele vrăjitoreşti ale femeilor strămutate şi atât de nenaturale din Greenham, care înţeleg atât de bine reţelele de putere ale cyborgilor, decât de demersurile militante ale politicii masculiniste mai vechi, al cărei electorat natural are nevoie de locuri de muncă în industria de apărare. În fond, cea mai „grea" ştiinţă este despre teritoriul în care graniţele se confundă cel mai mult, teritoriul cifrelor absolute, al spiritului absolut, al C^3I, al criptografiei şi al apărării secretelor de importanţă capitală. Noile maşini sunt atât de curate şi de uşoare. Inginerii care le creează venerează soarele şi mediază o nouă revoluţie ştiinţifică asociată cu visul nocturn al societăţii postindustriale. Bolile pe care le produc aceste maşini curate nu sunt „mai mult" decât schimbările minuscule de cod ale unui antigen în sistemul imunitar, nu sunt „mai mult" decât experienţa stresului. Degetele agile ale femeilor „orientale", fascinaţia bine-cunoscută a fetiţelor anglo-saxone din epoca victoriană faţă de casele de păpuşi, atenţia impusă a femeilor la lucrurile

4 Baudrillard (1983). Jameson (1984, p. 66) arată că definiţia pe care Platon o dă simulacrului este copia pentru care nu există original, adică lumea capitalismului avansat, a schimbului absolut. Vezi *Discourse* 9 (Spring/Summer 1987) pentru un număr special dedicat tehnologiei (ciberneticii, ecologiei şi imaginarului postmodern).

mărunte dobândesc noi dimensiuni în această lume. Ar putea exista un cyborg pe nume Alice care să țină seama de aceste noi dimensiuni. În mod ironic, s-ar putea ca tocmai comuniunile femeilor cyborg, nenaturale, care fac cipuri în Asia şi performează dansul spiralei în închisoarea din Santa Rita[5] să fie cele care vor crea strategii opoziționale eficiente.

Prin urmare, mitul cyborgului, aşa cum îl văd eu, se referă la granițe transgresate, fuziuni puternice şi posibilități periculoase, pe care progresiştii le-ar putea analiza ca unul dintre aspectele activității politice necesare. Una dintre premisele de la care pornesc este aceea că majoritatea socialiştilor şi feminiştilor americani consideră că dualismele minte/corp, animal/maşină, idealism/materialism se adâncesc în practicile sociale, fiind formulări simbolice şi artefacte fizice asociate cu „tehnologia înaltă" şi cultura ştiințifică. De la *One-Dimensional Man* (Marcuse, 1964) [*Omul unidimensional*, 1977] la *The Death of Nature* (Merchant, 1980), resursele analitice elaborate de progresişti au pus accentul pe dominația necesară a tehnicii şi ne-au readus la un corp organic imaginat în care să ne integrăm rezistența. O altă premisă de la care pornesc este aceea că nevoia de comuniune între oamenii care încearcă să se împotrivească intensificării mondiale a dominației nu a fost niciodată mai acută. Însă o schimbare puțin perversă de perspectivă ar putea să ne permită să luptăm pentru semnificații, dar şi pentru alte forme de putere şi plăcere în societățile mediate tehnologic.

Dintr-o anume perspectivă, o lume a cyborgilor presupune impunerea definitivă a unei grile de control asupra planetei, abstractizarea definitivă încorporată într-o apocalipsă de tipul *Războiul stelelor* declanşată în numele apărării, aproprierea definitivă a corpurilor femeilor într-o orgie masculinistă a războiului (Sofia, 1984). Dintr-o altă perspectivă, o lume a cyborgilor ar putea presupune realități sociale şi corporale vii, în care oamenilor nu le-ar mai fi teamă de înrudirea lor cu animalele şi maşinile, nu le-ar mai fi teamă de identitatea lor permanent parțială şi de pozițiile contradictorii. Lupta politică constă în a privi lucrurile din ambele perspective în acelaşi timp, pentru că fiecare dintre ele presupune atât dominații, cât şi posibilități inimaginabile din celălalt unghi. Vederea monoculară produce iluzii mai rele decât vederea binoculară, sau monştri cu numeroase capete. Comuniunile cyborgilor sunt monstruoase şi nelegitime; în contextul nostru politic actual, n-am putea spera la mituri mai puternice pentru rezistență şi reîmbinare. Îmi place să îmi imaginez LAG, Livermore Action Group, ca pe un fel de societate a cyborgilor, dedicată convertirii realiste a laboratoarelor care încorporează şi evacuează cel mai violent instrumentele apocalipsei tehnologice şi angajată în construirea unei forme politice care reuşeşte să

5 Practică atât spirituală, cât şi politică, care a unit gardienii şi deținutele condamnate pentru demonstrații împotriva armelor nucleare în închisoarea din districtul Alameda, California, la începutul anilor 1980.

aducă şi să menţină laolaltă vrăjitoare, ingineri, vârstnici, degeneraţi, creştini, mame şi leninişti suficient de mult timp pentru a dezarma statul. Fisiune imposibilă este numele grupului de afinitate din oraşul meu. (Afinitate: înrudire între oameni nu prin sânge, ci prin alegeri, atracţia unui grup nuclear chimic faţă de altul, pasiune.[6])

Identităţi fracturate

A devenit greu să defineşti feminismul cuiva printr-un singur adjectiv – sau chiar să pui accent pe substantiv în orice context. Conştiinţa excluderii prin definire este puternică. Identităţile par contradictorii, parţiale şi strategice. Odată cu recunoaşterea greu câştigată a constituirii lor sociale şi istorice, genul, rasa şi clasa sunt incompatibile cu credinţa într-o unitate „esenţială". Nimic din ceea ce înseamnă să fii „femeie" nu constrânge femeile în mod natural. Nici măcar nu există o atare condiţie ca „a fi" femeie, ea însăşi o categorie foarte complexă, construită prin intermediul unor discursuri sexuale ştiinţifice şi al altor practici sociale contestate. Conştiinţa de gen, de rasă sau de clasă este un nivel la care experienţa istorică îngrozitoare a realităţilor sociale contradictorii precum patriarhia, colonialismul şi capitalismul ne-au forţat să ajungem. şi cine sunt aceşti „noi" din propriul meu discurs? Care anume identităţi sunt disponibile pentru a fundamenta un mit politic atât de puternic numit „noi" şi ce anume ne-ar putea motiva să ne înscriem în această colectivitate? Scindarea nefericită care are loc în rândul feminiştilor (ca să nu mai vorbim de cea din rândul femeilor) cu fiecare polemică a sporit ambiguitatea conceptului de *femeie*, un pretext pentru matricea dominaţiei femeilor una faţă de cealaltă. Pentru mine – şi pentru mulţi alţii care împărtăşesc o poziţie istorică similară prin corpurile albe, cu profesiuni liberale, feminine, radicale, nord-americane şi aflate la vârsta a doua –, există criza identităţii politice are o sumedenie de cauze. Pentru o mare parte a stângii şi a feminismului din Statele Unite, istoria recentă a reprezentat o reacţie la acest tip de criză prin nesfârşite rupturi şi căutări ale unei noi unităţi esenţiale. Însă a existat, totodată, o recunoaştere tot

6 Pentru analize etnografice şi evaluări politice, vezi Epstein (1993), Sturgeon (1986). Fără o ironie explicită, adoptând logo-ul care reprezintă Pământul văzut din spaţiu/Pământul întreg, în contrast cu sloganul „Iubeşte-ţi mama", acţiunea *Mothers and Others Day* din mai 1987 de la poligonul de testare a armelor nucleare din Nevada a avut în vedere, de asemenea, contradicţiile tragice dintre perspectivele asupra Pământului. Demonstranţii au solicitat autorizaţie oficială pentru a se afla la faţa locului de la reprezentanţii oficiali ai tribului Western Shoshone, al căror teritoriu fusese invadat de guvernul SUA pentru a amenaja zona de testare a armelor nucleare în anii 1950. Arestaţi pentru încălcarea proprietăţii private, demonstranţii au invocat faptul că poliţia şi personalul de la poligon, neavând autorizaţie de la oficialii cuveniţi, erau cei care încălcaseră proprietatea privată. Unul dintre grupurile de afinitate de la acţiunea femeilor s-a autointitulat Surrogate Others, şi, în semn de solidaritate faţă de fiinţele forţate să se ascundă în acelaşi subteran ca şi bomba, au pus în scenă o apariţie cyborg, construind corpul unui vierme de deşert uriaş şi non-heterosexual.

mai mare a unei alte reacţii prin coalizare – afinitate, nu identitate[7].

Pornind de la considerarea momentelor istorice specifice care au favorizat formarea noii voci politice reprezentate de femeile de culoare, Chela Sandoval a teoretizat un model optimist de identitate politică numit „conştiinţă opoziţională", care rezultă din abilităţile de a detecta ramificaţiile puterii ale celor cărora li se refuză apartenenţa stabilă la categoriile sociale de rasă, sex sau clasă. „Femeile de culoare", denumire contestată la origine de cei pe care îi includea, dar şi o conştiinţă istorică care marca declinul continuu al tuturor urmelor Omului în tradiţiile „occidentale" construiesc un fel de identitate postmodernistă pornind de la alteritate, diferenţă şi specificitate. Această identitate postmodernistă este întru totul politică, indiferent de ceea ce s-ar putea spune despre alte postmodernisme posibile. Conştiinţa opoziţională formulată de Sandoval se referă la spaţii contradictorii şi calendare heterocronice, nu la relativisme şi pluralisme (vezi capitolul 23 [din *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, London, Free Association Books, *n.t.*]).

Sandoval subliniază lipsa oricărui criteriu esenţial pentru a putea spune cine este o femeie de culoare. Ea notează că un grup este definit prin adoptarea conştientă a negaţiei. De exemplu, o *chicana* sau o femeie neagră din Statele Unite nu reuşea să pledeze nici ca femeie, nici ca persoană neagră, nici ca *chicano*. Astfel, ea se plasa sub o cascadă de identităţi negative şi era exclusă chiar şi din categoriile oprimate şi privilegiate numite „femeile şi negrii", care pretindeau a fi autorii revoluţiilor importante. Categoria „femeie" nega toate femeile non-albe; „neagră" nega toţi oamenii non-negri, cât şi toate femeile negre. şi, de asemenea, nu exista nicio „ea", nicio singularitate, ci o mulţime de diferenţe între femeile americane care îşi afirmaseră identitatea istorică ca femei americane de culoare. Această identitate delimitează un spaţiu construit cu conştiinţă de sine care nu poate afirma capacitatea de a acţiona pe baza identificării naturale, ci numai pe baza coalizării conştiente, a afinităţii, a înrudirii politice[8]. Spre deosebire de „femeia" din unele ramuri ale mişcării de emancipare a femeilor albe din Statele Unite, nu avem de-a face cu o naturalizare a matricei.

Demonstraţia lui Sandoval trebuie considerată o teorie importantă pentru feminiştii din afara evoluţiei mondiale a discursului anticolonialist; cu alte cuvinte, a discursului care dizolvă „Occidentul" şi produsul său cel mai de preţ – cel care nu este animal, sălbatic sau femeie; adică omul,

7 O dezvoltare semnificativă a politicii de coalizare vine din partea speaker-ilor din Lumea a Treia, care vorbesc de nicăieri, din centrul dislocat al universului, pământul: „Trăim pe a treia planetă de la soare" – Sun Poem de autorul jamaican Edward Karnau Braithwaite, recenzie de Mackey (1984). Contributorii din Smith (1983) subminează cu ironie identităţile naturalizate în tocmai încercarea de a construi un loc din care să vorbească numit „acasă". Vezi mai ales Reagon (în Smith, 1983: 356-68). Trinh T. Minh-ha (1986-87).

8 Hooks (1981, 1984); Hull et al. (1982). Bambara (1981) a scris un roman extraordinar în care trupa de teatru alcătuită din femei de culoare The Seven Sisters explorează o formă de alianţă. Vezi analiza făcută de Butler-Evans (1987).

autorul unui cosmos numit istorie. Pe măsură ce orientalismul este deconstruit politic şi semiotic, identitățile Occidentului îşi pierd stabilitatea, inclusiv cele ale feminiştilor[9]. Sandoval susține că „femeile de culoare" au şansa de a construi o alianță reală care să nu reproducă conceptele revoluționare imperialiste şi totalizante ale marxismului şi feminismelor anterioare care nu s-au confruntat cu consecințele polifoniei haotice rezultate în urma decolonizării.

Katie King a subliniat limitele identificării şi mecanica politică/poetică a identificării încorporată în interpretarea „poemului", acel nucleu din care ia naştere feminismul *cultural*. King critică tendința persistentă a feminiştilor contemporani din diferite „momente" sau „conversații" ale practicii feministe de a crea o taxonomie a mişcării de emancipare a femeilor pentru a-şi face propriile direcții politice să pară a fi telosul întregului. Aceste taxonomii tind să reformuleze istoria feministă astfel încât să pară a exista o luptă ideologică în rândul categoriilor închegate şi durabile, mai ales al acelor grupări specifice numite radicale, liberale sau socialist-feministe. Practic, toate celelalte feminisme sunt fie încorporate, fie marginalizate, de obicei prin construirea unei ontologii şi a unei epistemologii explicite[10]. Taxonomiile feminismului produc epistemologii pentru a ține sub control abaterile de la experiența oficială a femeilor. şi, bineînțeles, „cultura femeilor", ca femeile de culoare, este creată conştient prin mecanisme care induc afinitate. Ritualurile poeziei, muzicii şi anumitor forme de practică academică au predominat. Politicile rasei şi culturii în mişcările de emancipare a femeilor din Statele Unite sunt strâns legate. Ceea ce reuşesc să facă şi King, şi Sandoval este să învețe cum să confecționeze o alianță poetică/politică fără să se bazeze pe o logică a aproprierii, încorporării şi identificării taxonomice.

În mod ironic, lupta teoretică şi practică împotriva realizării alianței prin dominație sau prin încorporare subminează nu numai justificările patriarhiei, colonialismului, umanismului, pozitivismului, esențialismului, scientismului şi ale altor ne-răposate „–isme", ci şi *toate* pretențiile la o poziție organică sau naturală. Consider că feminismele socialiste/marxiste şi-au subminat, totodată, propriile strategii epistemologice, iar acesta este un pas extrem de important în imaginarea alianțelor posibile. Rămâne de văzut dacă toate „epistemologiile", aşa cum le-au cunoscut oamenii politici occidentali, ne vor dezamăgi în încercarea noastră de a construi afinități efective.

Este important de remarcat că efortul de a construi poziții

9 Despre orientalism în studiile feministe şi aiurea, vezi Lowe (1986); Mohanty (1984); Said (1978); *Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives* (1984).

10 Katie King (1986, 1987a) a elaborat o abordare sensibilă din punct de vedere teoretic a exploatărilor taxonomiilor feministe ca genealogii ale puterii în cadrul ideologiei şi polemicii feministe. King examinează exemplul problematic oferit de Jaggar (1983) al feminismelor care recurg la taxonomii pentru a face o maşină micuță să producă poziția finală dorită. Caricaturizarea feminismului socialist şi radical la care recurg aici este şi ea un exemplu.

revoluționare, epistemologii ca realizări ale unor oameni hotărâți să schimbe lumea, a făcut parte din procesul care arată limitele identificării. Instrumentele tăioase ale teoriei postmoderniste şi instrumentele construcționiste ale discursului ontologic despre conceptele revoluționare ar putea fi considerate aliați ironici în transformarea individualităților occidentale în interese ale supraviețuirii. Suntem extrem de conştienți de ceea ce înseamnă să ai un corp constituit istoric. Însă odată cu pierderea inocenței de la originile noastre, nu mai există nici o alungare din Paradis. Politica noastră îşi pierde toleranța față de vină odată cu naivitatea inocenței. Însă cum ar putea să arate un alt mit politic pentru feminismul socialist? Ce tip de politică ar putea adopta construcții eterogene, contradictorii, permanent descoperite ale individualităților personale şi colective, rămânând, în acelaşi timp, fidelă, eficientă – şi, în mod ironic, socialist-feministă?

Nu ştiu dacă a existat vreo altă perioadă în istorie cu o mai mare nevoie de alianță politică pentru a contracara eficient dominațiile „rasei", „genului", „sexualității" şi clasei. De asemenea, nu ştiu să fi existat o altă perioadă în care genul de alianță pe care am putea-o construi să fi fost posibilă. Niciunul dintre „noi" nu mai are capacitatea simbolică sau materială de a dicta forma realității niciunuia dintre „ei". Sau, cel puțin, nu putem pretinde că suntem inocenți dacă practicăm astfel de dominații. Femeile albe, inclusiv feministele socialiste, au descoperit non-inocența categoriei „femeii". Această conştiință schimbă geografia tuturor celorlalte categorii anterioare; ea le denaturează aşa cum căldura denaturează o proteină fragilă. Feminiştii cyborgi trebuie să arate că nu ne mai dorim o matrice naturală a alianței şi că construcțiile nu sunt absolute. Inocența şi, în consecință, accentul pus pe statutul de victimă ca unic fundament al analizei au făcut destul rău. Însă conceptul revoluționar, construit, trebuie să țină, totodată, în frâu oamenii de la sfârşitul secolului XX. În dezbaterile aprinse despre identitate şi în strategiile reflexive abordate pentru a le construi, apare posibilitatea de a țese altceva decât un giulgiu pentru ziua de după apocalipsă, care încheie, atât de profetic, istoria mântuirii.

Atât feminismele marxiste/socialiste, cât şi cele radicale au naturalizat şi denaturat deopotrivă categoria „femeii" şi conştiința vieților sociale ale „femeilor". Poate că o caricaturizare schematică ar putea evidenția ambele tipuri de acțiuni. Socialismul de sorginte marxistă are la bază o analiză a muncii salarizate care configurează structura claselor. Consecința relației angajat-angajator este alienarea sistematică, de vreme ce muncitorul este disociat de produsul său. În teorie, este vorba despre abstracțiune şi iluzie, în practică, de dominație. Munca este categoria deosebit de privilegiată care îi permite marxistului să depăşească iluzia şi să ajungă la acea perspectivă necesară pentru a schimba lumea. Munca este activitatea umanizatoare care îl defineşte pe om; munca este o categorie ontologică ce permite cunoaşterea unui subiect şi, astfel, a

subjugării şi a alienării.

Urmând fidel acest model de gândire, feminismul socialist se dezvoltă prin alianța cu strategiile analitice ale marxismului. Principala realizare atât a feminiştilor marxişti, cât şi a feminiştilor socialişti a fost extinderea categoriei muncii pentru a îngloba ceea ce făceau femeile (unele), chiar şi atunci când relația angajat-angajator era subordonată unei viziuni mai ample asupra muncii sub patriarhia capitalistă. Munca femeilor în gospodărie, în special, şi activitatea femeilor ca mame (adică reproducerea, în sens socialist-feminist), în general, au introdus teoria despre autoritate ca analogie cu conceptul de muncă de sorginte marxistă. Aici, alianța femeilor are la bază o poziție posibilă care îşi are originea în relațiile sociale. Acțiunea esențializatoare are loc în structura ontologică a muncii sau a analoagei sale, activitatea femeilor[11]. Pentru mine, problema este moştenirea umanismului de sorginte marxistă, cu sinele său cu precădere occidental. Consecința acestor formulări a fost accentul pus pe responsabilitatea zilnică a femeilor reale de a construi alianțe, şi nu de a le naturaliza.

Versiunea feminismului radical formulată de Catherine MacKinnon (1982, 1987) este ea însăşi o caricatură a tendințelor acaparante, încorporante şi totalizante ale teoriilor occidentale despre acțiunea de fundamentare a identității[12]. Este o eroare atât din punct de vedere factual, cât şi politic să echivalăm toate „momentele" sau „conversațiile" diverse din politica recentă a femeilor numită feminism radical cu versiunea lui MacKinnon. Însă logica teleologică a teoriei sale arată modul în care o epistemologie şi o ontologie – inclusiv contestările lor – şterg cu buretele sau reglementează diferența. Rescrierea istoriei

11 Rolul central al versiunilor relațiilor între obiecte ale psihanalizei şi, respectiv, acțiunile universalizatoare puternice în discutarea reproducerii, activității asistențiale şi maternității în cadrul a numeroase abordări ale epistemologiei subliniază rezistența autorilor lor față de ceea ce eu numesc postmodernism. Pentru mine, atât acțiunile universalizatoare, cât şi aceste versiuni ale psihanalizei fac dificilă analizarea „locului femeilor în circuitul integrat" şi conduc la dificultăți sistematice în ceea ce priveşte justificarea sau chiar remarcarea aspectelor majore ale construcției genului şi vieții sociale influențate de gen. Argumentul poziției feministe a fost discutat de: Flax (1983), Harding (1986), Harding & Hintikka (1983), Hartsock (1983a, b), O'Brien (1981), Rose (1983), Smith (1974, 1979). Pentru reevaluarea teoriilor materialismului feminist şi a pozițiilor feministe ca reacție la critică, vezi Harding (1986, pp. 163-96), Hartsock (1987) şi H. Rose (1986).

12 Comit o greşeală categorială argumentativă „determinând" pozițiile lui MacKinnon cu ajutorul atributului „radical" şi, astfel, generându-mi propria critică reducționistă la adresa scriiturii extrem de eterogene, care foloseşte această etichetă în mod explicit, prin propriul argument, care urmăreşte taxonomia, în privința scriiturii care nu foloseşte determinantul şi care nu suportă nicio limită şi, astfel, contribuie la diversele visuri ale unui limbaj comun, adică univoc, al feminismului. Eroarea categorială mi-a fost prilejuită de sarcina de a scrie de pe-o anume poziție taxonomică, având ea însăşi o istorie eterogenă, feminismul socialist, pentru *Socialist Review*. O critică îndatorată lui MacKinnon, dar fără reducționismul ei şi cu o abordare feministă elegantă a conservatorismului paradoxal al lui Foucault în privința violenței sexuale (violului) îi aparține lui de Lauretis (1985; vezi şi 1986, pp. 1-19). O investigare feministă social-istorică şi elegantă din punct de vedere teoretic a violenței domestice, care pune accentul pe agenția complexă a femeilor, bărbaților şi copiilor fără a pierde din vedere structurile materiale ale dominației masculine, rasei şi clasei, îi aparține lui Gordon (1988).

câmpului polimorf numit feminism radical este numai unul dintre efectele teoriei lui MacKinnon. Principalul efect este producerea unei teorii a experienței, a identității femeilor, adică a unui fel de apocalipsă a tuturor pozițiilor revoluționare. Cu alte cuvinte, totalizarea înscrisă în această poveste a feminismului radical își atinge scopul – comuniunea femeilor – instaurând experiența și confirmarea non-ființei radicale. Cât pentru feministul marxist/socialist, conștiința este o realizare, nu un fapt natural. Iar teoria lui MacKinnon elimină unele dintre dificultățile înscrise în conceptele revoluționare umaniste, însă cu prețul reducționismului radical.

MacKinnon arată că feminismul a adoptat, inevitabil, o strategie analitică diferită de marxism, concentrându-se la început nu asupra structurii clasei, ci a structurii sexului/genului și a relației lor generative, constituirea și aproprierea, din punct de vedere sexual, a femeilor de către bărbați. Ironia face că „ontologia" lui MacKinnon construiește un non-subiect, o non-ființă. Dorința altuia, și nu propria muncă, este cea care stă la originea „femeii". Astfel, ea elaborează o teorie a conștiinței care formulează ceea ce poate fi definit ca experiența „femeilor" – tot ceea ce presupune violare sexuală, într-adevăr, sexul în sine în ceea ce privește „femeile". Practica feministă este construcția acestei forme de conștiință; cu alte cuvinte, cunoașterea de sine a unui sine care nu este.

În mod pervers, în cadrul acestui feminism aproprierea sexuală are în continuare statutul epistemologic al muncii; cu alte cuvinte, punctul din care trebuie să pornească o analiză capabilă să contribuie la schimbarea lumii. Însă consecința structurii sex/gen este obiectificarea sexuală, și nu înstrăinarea. În ceea ce privește cunoașterea, rezultatul obiectificării sexuale sunt iluzia și abstracțiunea. Cu toate astea, femeia nu este, pur și simplu, înstrăinată de produsul ei, ci, într-un sens mai tare, ea nu există ca subiect, nici măcar ca subiect potențial, din moment ce își datorează existența ca femeie unei aproprieri sexuale. Să fii constituit de dorința altuia nu este același lucru ca să fii înstrăinat prin despărțirea violentă de propriul produsul, ca în cazul muncitorului.

Teoria radicală a experienței formulată de MacKinnon este extrem de totalizantă; ea nu atât marginalizează, cât anulează autoritatea discursului și acțiunii politice a tuturor femeilor. Este o totalizare care produce ceea ce patriarhia occidentală însăși nu a reușit niciodată să facă – conștiința feminiștilor în ceea ce privește non-existența femeilor, decât ca produse ale dorinței bărbaților. Cred că MacKinnon are dreptate când susține că nicio versiune de sorginte marxistă a identității nu poate constitui un fundament solid pentru alianța femeilor. Însă rezolvând problema contradicțiilor din interiorul oricărui subiect revoluționar occidental în scopuri feministe, ea elaborează o doctrină și mai autoritară a experienței. Dacă nemulțumirea mea față de pozițiile socialiste/marxiste vizează faptul că șterg cu buretele, involuntar, diferența polivocă, neasimilabilă și radicală pe care o scot la iveală discursul și practica

anticolonialiste, ştergerea intenţionată a tuturor diferenţelor cu ajutorul instrumentului non-existenţei „esenţiale" a femeilor, la care recurge MacKinnon, nu mă consolează în niciun fel.

În cadrul taxonomiei mele, care, ca orice altă taxonomie, este o reînscriere a istoriei, feminismul radical poate îngloba toate activităţile femeilor pe care feminiştii socialişti le numesc forme de muncă dacă şi numai dacă respectivele activităţi pot fi, într-un fel sau altul, sexualizate. Reproducerea avea nuanţe diferite pentru cele două tendinţe, una pornind de la conceptul de muncă, alta, de la conceptul de sex, ambele numind însă „falsă conştiinţă" consecinţele dominaţiei şi ale ignoranţei în ceea ce priveşte realitatea socială şi personală.

Dincolo de toate problemele pe care le ridică contribuţiile oricărui autor în această chestiune, nici marxiştii, nici punctele de vedere marxiste, nici cele radical-feministe nu au optat pentru o explicaţie parţială; ambele s-au constituit, de regulă, ca totalităţi. Explicaţia occidentală a pretins la fel de mult; cum altfel şi-ar putea încorpora un autor „occidental" ceilalţii? Fiecare a încercat să-şi anexeze alte forme de dominaţie, extinzându-şi categoriile fundamentale prin analogie, simplă enumerare sau completare. Tăcerea stânjenită din rândul feminiştilor radicali şi socialişti albi în privinţa rasei a fost una dintre consecinţele politice majore, devastatoare. Istoria şi polivocitatea dispar în taxonomiile politice care încearcă să instaureze genealogii. Structural, rasa (sau multe altele) nu şi-a găsit locul în teoria care pretindea că scoate la iveală construcţia categoriei femeii şi a grupului social al femeilor ca un întreg unit şi totalizabil. Din punctul meu de vedere, caricatura arată cam aşa:

> feminism socialist – structură a clasei // muncă salarizată // înstrăinare
> muncă, prin analogie, reproducere, prin extrapolare, sex, prin completare, rasă
> feminism radical – structură a genului // apropriere sexuală // obiectificare
> sex, prin analogie, muncă, prin extrapolare, reproducere, prin completare, rasă

Într-un alt context, teoreticianul francez Julia Kristeva susţinea că femeile au apărut ca grup istoric după al Doilea Război Mondial, împreună cu alte grupuri, printre care tinerii. Periodizarea ei este incertă; însă deja ne-am obişnuit să ne amintim că, ca obiecte ale cunoaşterii şi ca actori istorici, „rasa" nu a existat întotdeauna, „clasa" are o origine istorică, iar „homosexuali" sunt destul de nou-apăruţi. Nu e deloc o întâmplare că sistemul simbolic al familiei bărbatului – şi, astfel, al esenţei femeii – se prăbuşeşte tocmai în momentul în care reţelele de comunicare dintre oameni sunt mai numeroase, mai pregnante şi mai complexe ca niciodată. „Capitalismul avansat" nu este suficient pentru a comunica structura acestui moment istoric. În sensul „occidental", miza este sfârşitul omului. Nu e deloc o întâmplare că, în epoca noastră, femeia se dezintegrează în femei. Poate că nu feminiştii socialişti au fost atât de vinovaţi pentru producerea unei teorii esenţialiste care a suprimat particularitatea şi interesele diferite ale femeilor. Cred că noi suntem, cel puţin prin

participarea hazardată la logicile, limbajele şi practicile umanismului alb şi prin căutarea unui singur fundament al dominației pentru a ne consolida vocea revoluționară. Acum nu prea mai avem scuze. Însă, conştientizându-ne eşecurile, riscăm să alunecăm într-o infinită diferenţă şi să renunțăm la sarcina derutantă de a intra într-o legătură parțială, reală. Unele diferențe sunt haioase; altele sunt poli ai sistemelor istorice de dominație. „Epistemologia" înseamnă a cunoaşte diferența.

Informatica dominației

Încercând astfel să adopt o poziție epistemologică şi politică, aş vrea să schițez structura unei alianțe posibile, structură îndatorată principiilor socialiste şi feministe de design. Cadrul schiței pe care o propun este stabilit de măsura şi importanța reconfigurărilor relațiilor sociale din toată lumea legate de știință şi tehnologie. Voi pleda pentru o politică care îşi are originea în afirmații despre schimbările fundamentale ale naturii clasei, rasei şi genului în cadrul unui sistem emergent al unei ordini a lumii analog în noutatea şi în obiectivul lui cu cel creat de capitalismul industrial; astăzi ne confruntăm cu tranziția de la o societate industrială, organică, la un sistem polimorf al informației – de la muncă, şi numai muncă, la joacă, şi numai joacă, un joc mortal. Deopotrivă materiale şi ideologice, dihotomiile ar putea fi reprezentate în următorul tabel al tranziției de la vechile şi comodele dominații ierarhice la noile rețele înspăimântătoare pe care le-am numit „informatica dominației":

Reprezentare	**Simulare**
Roman burghez, realism	Science-fiction, postmodernism
Organism	Component biotic
Profunzime, integritate	Suprafață, limită
Căldură	Zgomot
Biologia ca practică clinică	Biologia ca înscriere
Fiziologie	Ingineria comunicațiilor
Grup mic	Subsistem
Perfecțiune	Optimizare
Eugenie	Control al populației
Decadență, *Muntele vrăjit*	Învechire, *şocul viitorului*
Igienă	Management al stresului
Microbiologie, tuberculoză	Imunologie, SIDA
Diviziune organică a muncii	Ergonomie/cibernetică a muncii
Specializare funcțională	Construcție modulară
Reproducere	Replicare
Specializare organică a rolului sexual	Strategii genetice optime
Determinism biologic	Inerție evoluționistă, constrângeri

Ecologia comunității	Ecosistem
Lanțul rasial al ființelor	Neoimperialism, umanismul Națiunilor Unite
Management științific în cămin/fabrică	Fabrică globală/casă electronică
Familie/Piață/Fabrică	Femei în circuitul integrat
Salariu pe cap de familie	Câștiguri comparabile
Public/privat	Cetățenie cyborgică
Natură/cultură	Câmpuri ale diferenței
Cooperare	Ascensiune a comunicării
Freud	Lacan
Sex	Inginerie genetică
Muncă manuală	Robotică
Minte	Inteligență artificială
Al Doilea Război Mondial	Războiul stelelor
Patriarhie capitalistă albă	Informatică a dominației

Această listă arată o serie de lucruri interesante[13]. Mai întâi, obiectele din coloana din dreapta nu pot fi considerate „naturale", iar conştiința acestui aspect subminează considerarea naturalistă a coloanei din stânga deopotrivă. Nu ne putem întoarce în trecut nici din punct de vedere ideologic, nici material. Nu e vorba numai despre faptul că „zeul" a murit; la fel s-a întâmplat şi cu „zeița". Sau ambii sunt readuşi la viață în lumile marcate de politica microelectronică şi biotehnologică. În relație cu obiecte precum componentul biotic, nu trebuie să gândim în termeni de proprietăți esențiale, ci în termeni de design, constrângeri ale limitelor, rate ale fluxurilor, logică a sistemelor, costuri ale diminuării constrângerilor. Reproducerea sexuală este numai unul dintre tipurile de strategie reproducătoare printre multe altele, cu costuri şi beneficii ca funcție a mediului ca sistem. Ideologiile reproducerii sexuale nu mai pot face, în mod rezonabil, apel la conceptele de sex şi de rol sexual ca aspecte organice ale obiectelor naturale ca organismele şi familiile. O asemenea abordare va fi denunțată ca irațională, iar directorii corporatişti care citesc *Playboy* şi feminiştii radicali antipornografie se vor uni, în mod ironic, pentru a denunța împreună iraționalismul.

Ca în cazul rasei, ideologiile despre diversitatea umană trebuie formulate în termenii frecvențelor parametrilor, cum ar fi grupa sanguină sau coeficientul de inteligență. Este irațional să invoci concepte ca „primitiv" şi „civilizat". Pentru liberali şi radicali, căutarea unor sisteme sociale integrate deschide calea unei noi practici numite „etnografie

13 Acest tabel a fost publicat în 1985. Încercările mele de a înțelege biologia ca discurs cibernetic de tipul comandă-control şi organismele ca „obiecte naturale-tehnice ale cunoaşterii" se regăsesc în Haraway (1979, 1983, 1984). Versiunea din 1979 a acestui tabel dihotomic apare în Haraway (1991), cap. 3; pentru versiunea din 1989, vezi cap. 10. Diferențele indică schimbarea perspectivei.

experimentală", în care în centrul atenției nu se mai află obiectul organic, ci jocul scriiturii. La nivelul ideologiei, asistăm la traduceri ale rasismului şi colonialismului în limbajele dezvoltării sau subdezvolării, rate şi limite pe care le impune modernizarea. Toate obiectele sau persoanele pot fi descrise, rezonabil, în termenii demontării şi reasamblării; nicio arhitectură „naturală" nu impune limite designului sistemului. Districtele financiare din toate oraşele lumii, ca şi zonele economice speciale şi zonele de comerț liber elogiază acest fapt elementar specific „capitalismului târziu". Întregul univers de obiecte care pot fi cunoscute științific trebuie formulat ca probleme ale ingineriei comunicațiilor (pentru manageri) sau teorii ale textului (pentru cei care ar opune rezistență). Ambele sunt semiologii ale cyborgilor.

Oamenii se aşteaptă ca strategiile de control să se concentreze asupra condițiilor şi interfețelor de graniță, a ratelor fluxului de-a lungul granițelor – şi nu a integrității obiectelor naturale. „Integritatea" sau „sinceritatea" individului occidental deschide calea procedurilor de decizie şi a sistemelor expert. De exemplu, strategiile de control exercitate asupra capacităților femeilor de a da naştere unor ființe umane noi vor fi exprimate în limbajele controlului populației şi maximizării atingerii obiectivelor pentru factorii decizionali individuali. Strategiile de control vor fi formulate în termenii ratelor, costurilor constrângerilor, nivelurilor de libertate. Ca orice alt component sau subsistem, ființele umane trebuie localizate într-o arhitectură a sistemului ale cărei moduri elementare de operare sunt probabilistice, statistice. Niciun obiect, spațiu sau corp nu este sacru în sine; orice component se poate afla într-o relație de interdependență cu oricare altul dacă standardul potrivit, codul potrivit, poate fi construit pentru procesarea semnalelor în limbajul comun. În această lume, schimbul transcende dislocarea universală realizată de piețele capitaliste pe care Marx a analizat-o atât de bine. Patologia privilegiată care afectează toate tipurile de componente din acest univers este stresul – colapsul comunicațiilor (Hogness 1983). Cyborgul nu devine subiect al biopoliticii lui Foucault; cyborgul simulează politica, un câmp de operații mult mai puternic.

Acest tip de analiză a obiectelor ştiințifice şi culturale ale cunoaşterii, care a început să apară, istoric, odată cu al Doilea Război Mondial, ne pregăteşte pentru a depista câteva inadecvări importante în analiza feministă, care s-a comportat ca şi cum dualismele ierarhice, organice, care ordonau discursul în „Vest" de la Aristotel, ar mai fi fost relevante. Ele au fost însă canibalizate, sau, cum ar spune Zoe Sofia (Sofoulis), „tehno-digerate". Dihotomiile dintre minte şi corp, animal şi uman, organism şi maşină, public şi privat, natură şi cultură, bărbați şi femei, primitiv şi civilizat sunt toate analizate din punct de vedere ideologic. Situația actuală a femeilor ține de integrarea/exploatarea într-un sistem mondial de producere/reproducere şi comunicare numit informatica dominației. Căminul, serviciul, piața, arena publică, chiar şi

corpul – toate pot fi descompuse şi interrelaţionate în moduri polimorfe aproape infinite, cu consecinţe majore asupra femeilor şi celorlalţi – consecinţe care sunt, ele însele, foarte diferite pentru diferiţi oameni şi care fac mişcările opoziţionale puternice, internaţionale, greu de imaginat şi esenţiale pentru supravieţuire. Una dintre căile importante de reconstruire a politicii socialist-feministe sunt teoria şi practica care vizează relaţiile sociale ale ştiinţei şi tehnologiei, incluzând, decisiv, sistemele miturilor şi semnificaţiilor care ne structurează imaginaţia. Cyborgul este un fel de individualitate colectivă şi personală, dezasamblată şi reasamblată, postmodernă. Acesta este codul obligatoriu al feminiştilor individualităţii.

Tehnologiile de comunicaţii şi biotehnologiile sunt unelte esenţiale care ne reconfecţionează corpurile. Aceste instrumente încorporează şi instaurează noi relaţii sociale pentru femeile din întreaga lume. Tehnologiile şi discursurile ştiinţifice pot fi parţial înţelese ca formalizări, adică ca momente punctuale/fixe ale interacţiunilor sociale fluide care le constituie, însă ele ar trebui totodată privite ca instrumente pentru instaurarea de semnificaţii. Graniţa între unealtă şi mit, instrument şi concept, sisteme istorice ale relaţiilor sociale şi anatomii istorice ale corpurilor posibile, inclusiv ale obiectelor cunoaşterii, este permeabilă. Într-adevăr, mitul şi unealta se constituie unul pe altul.

De asemenea, ştiinţele comunicaţiilor şi biologiile moderne sunt construite prin acelaşi procedeu – *traducerea lumii într-o problemă de codare*, o căutare a unui limbaj comun în care întreaga rezistenţă la controlul instrumental dispare şi întreaga eterogenitate poate fi supusă dezasamblării, reasamblării, investiţiei şi schimbului.

În ştiinţele comunicaţiilor, traducerea lumii într-o problemă de codare poate fi ilustrată pornind de la teoriile sistemelor cibernetice (controlate de feedback) aplicate la tehnologia telefoniei, designul computerizat, gestionarea armelor sau construirea şi mentenanţa bazelor de date. În fiecare caz, soluţia la problemele-cheie are la bază o teorie a limbajului şi controlului; operaţia-cheie este determinarea ratelor, direcţiilor şi probabilităţilor fluxului unei cantităţi numite „informaţie”. Lumea este subîmpărţită în funcţie de graniţe mai mult sau mai puţin permeabile în faţa informaţiei. Informaţia nu este altceva decât acel tip de element cuantificabil (unitate, bază a comuniunii) care permite traducerea universală şi, astfel, puterea instrumentală liberă (numită comunicare efectivă). Cea mai mare ameninţare la adresa unei astfel de puteri este întreruperea comunicării. Orice colaps al sistemului este o funcţie a stresului. Aspectele fundamentale ale acestei tehnologii pot fi rezumate prin metafora C^3I, comandă-control-comunicare-inteligenţă, simbolul armatei pentru teoria ei a operaţiunilor.

În biologiile moderne, traducerea lumii într-o problemă de codare poate fi ilustrată de genetica moleculară, ecologie, teoria evoluţionistă sociobiologică şi imunobiologie. Organismul a fost tradus în probleme de

codare şi afişare genetică. Biotehnologia, o tehnologie a scrisului, este foarte răspândită în cercetare[14]. Într-un anume sens, organismele au încetat să existe ca obiecte ale cunoaşterii, deschizând calea componentelor biotice, adică tipurilor speciale de aparate de procesare a informaţiei. Demersurile analoage din ecologie ar putea fi examinate aruncând o privire asupra istoriei şi utilităţii conceptului de ecosistem. Imunobiologia şi practicile medicale conexe sunt exemple semnificative ale privilegiului sistemelor de codare şi recunoaştere ca obiecte ale cunoaşterii, ca construcţii ale realităţii corporale pentru noi. Aici, biologia este un fel de criptografie. Cercetarea este, inevitabil, un fel de activitate a inteligenţei. Ironiile sunt numeroase. Un sistem stresat începe să dea rateuri; procesele lui de comunicare intră în colaps; nu mai reuşeşte să facă diferenţa între sine şi un altul. Bebeluşii umani cu inimi de babuin evocă perplexitatea etică naţională – pentru activiştii pentru drepturile animalelor cel puţin în aceeaşi măsură ca şi pentru apărătorii purităţii umane. În Statele Unite, homosexualii şi consumatorii de droguri intravenoase sunt victimele „privilegiate" ale unei boli îngrozitoare a sistemului imunitar care marchează (înscrie în corp) amestecarea graniţelor şi decăderea morală (Treichler 1987).

Însă aceste imersiuni în ştiinţele comunicaţiilor şi în biologie au avut loc la nivel înalt; există însă o realitate mundană, în mare măsură economică, care îmi susţine ideea că aceste ştiinţe şi tehnologii indică transformări fundamentale pentru noi ale structurii lumii. Tehnologiile de comunicaţie depind de electronică. Statele moderne, corporaţiile multinaţionale, puterea militară, aparatele de stat pentru război, sistemele de sateliţi, procesele politice, fabricarea fanteziilor noastre, sistemele de control al muncii, construcţiile medicale ale corpurilor noastre, pornografia comercială, diviziunea internaţională a muncii şi evanghelismul religios sunt strâns dependente de electronică. Microelectronica este fundamentul tehnic al simulacrelor; cu alte cuvinte, al copiilor fără original.

Microelectronica mediază traducerile muncii în robotică şi procesare a cuvintelor, ale sexului în inginerie genetică şi tehnologii reproducătoare, iar ale minţii în inteligenţă artificială şi proceduri de decizie. Noile biotehnologii vizează nu numai reproducerea umană. Biologia ca inginerie puternică a reconceptualizării materialelor şi proceselor are implicaţii revoluţionare pentru industrie, cel mai evident astăzi poate în domeniile fermentaţiei, agriculturii şi energiei. ştiinţele comunicaţiilor şi biologia sunt construcţii ale unor obiecte natural-tehnice ale cunoaşterii în cadrul cărora diferenţa dintre maşină şi organism este profund estompată; mintea, corpul şi unealta sunt strâns legate. Organizarea materială „multinaţională" a producerii şi reproducerii vieţii

14 Pentru analize şi acţiuni progresiste privitoare la dezbaterile despre biotehnologie: *GeneWatch, a Bulletin of the Committee for Responsible Genetics*, 5 Doane St, 4th Floor, Boston, MA 02109; Genetic Screening Study Group (fost Sociobiology Study Group of Science for the People), Cambridge, MA; Wright (1982, 1986); Yoxen (1983).

cotidiene şi organizarea simbolică a producerii şi reproducerii culturii şi imaginarului par a fi implicate în aceeaşi măsură. Imaginile care menţin graniţa între bază şi suprastructură, public şi privat sau material şi ideal par mai şterse ca niciodată.

Am folosit imaginea femeilor în circuitul integrat, formulată de Rachel Grossman (1980), pentru a defini situaţia femeilor într-o lume restructurată foarte profund prin intermediul relaţiilor sociale ale ştiinţei şi tehnologiei[15]. Am folosit forţat sintagma „relaţiile sociale ale ştiinţei şi tehnologiei" pentru a arăta că nu avem de-a face cu un determinism tehnologic, ci cu un sistem istoric care se bazează pe relaţii structurate între oameni. Însă sintagma ar trebui să arate, totodată, că ştiinţa şi tehnologia generează noi surse de putere, că avem nevoie de noi surse de analiză şi acţiune politică (Latour 1984). Unele dintre schimbările în privinţa rasei, sexului şi clasei, care îşi au originea în relaţiile sociale facilitate de tehnologia înaltă, pot face feminismul socialist mai relevant pentru politica progresistă în vigoare.

„Economia casnică" [*homework economy*] în afara „casei"

„Noua Revoluţie industrială" dă naştere, în toată lumea, unei noi clase muncitoare, dar şi unor noi sexualităţi şi etnicităţi. Mobilitatea extremă a capitalului şi diviziunea internaţională emergentă a muncii se împletesc cu apariţia unor noi colectivităţi şi cu şubrezirea grupărilor familiale. Aceste schimbări au consecinţe atât asupra genului, cât şi a rasei. În societăţile industriale avansate, bărbaţii albi au devenit acum vulnerabili la pierderea locurilor de muncă stabile, în vreme ce femeile nu dispar din registrele angajatorilor cu aceeaşi frecvenţă. Nu este vorba doar despre faptul că femeile din ţările din Lumea a Treia sunt preferate ca forţă de muncă de multinaţionalele din zona ştiinţifică care îşi desfăşoară activitatea în sectoarele care ţin de zonele economice speciale, mai ales în domeniul electronicii. Problema este mai sistematică şi implică reproducerea, sexualitatea, cultura, consumul şi producţia. În prototipica Silicon Valley, viaţa multor femei s-a constituit în jurul angajării pe posturi dependente de electronică, iar realităţile lor intime includ monogamia serială heterosexuală, aranjamente privind delegarea sarcinii de îngrijire a copiilor, depărtarea de membrii familiei extinse sau de majoritatea formelor de comunitate tradiţională, o probabilitate ridicată a sentimentului de singurătate şi o vulnerabilitate economică extremă pe măsură ce înaintează în vârstă. Diversitatea etnică şi rasială a femeilor din Silicon Valley constituie un microcosm al diferenţelor conflictuale de

15 Referinţe de început pentru „femeile în circuitul integrat": D'Onofrio-Flores & Pfafflin (1982), Fernandez-Kelly (1983), Fuentes & Ehrenreich (1983), Grossman (1980), Nash & Fernandez-Kelly (1983), Ong (1987), Science Policy Research Unit (1982).

cultură, familie, religie, educație și limbă.

Richard Gordon a numit acest context nou „economie casnică”[16]. Deși se referă și la fenomenul de muncă casnică în sens literal care apare în legătură cu asamblarea de electronice, Gordon își propune ca prin „economie casnică” să denumească o restructurare a muncii care are, în mare măsură, caracteristicile atribuite inițial joburilor femeilor, joburi pe care le aveau, literalmente, doar femeile. Munca este redefinită atât ca literalmente feminină, cât și ca feminizată, fie că este realizată de bărbați sau femei. A fi feminizat înseamnă a deveni extrem de vulnerabil; a fi în poziția de a fi dezasamblat, reasamblat, exploatat ca forță de muncă dispensabilă; a fi considerat mai mult servitor decât muncitor; a fi supus, din când în când, unor aranjamente care fac din norma zilnică de lucru o bătaie de joc; a duce o viață întotdeauna aproape rușinoasă, deplasată și reductibilă la sex. Eliminarea necesității forței de muncă calificată este o strategie veche care se aplică acum muncitorilor cândva privilegiați. Cu toate astea, economia casnică nu se referă numai la eliminarea, la scară mare, a necesității forței de muncă calificată, nici nu contestă faptul că apar noi sectoare în care calificarea înaltă este necesară, nici chiar pentru femeile și bărbații excluși înainte de la munca calificată. Conceptul indică mai mult faptul că fabrica, căminul și piața sunt reunite la un alt nivel și că locurile femeilor sunt esențiale – și trebuie analizate pentru a vedea diferențele dintre femei și semnificațiile pe care le au pentru relațiile dintre bărbați și femei în diverse situații.

Economia casnică ca structură organizațională capitalistă mondială este făcută posibilă prin (și nu provocată de) noile tehnologii. Succesul atacurilor la adresa slujbelor sindicalizate ale bărbaților, majoritatea albi, relativ privilegiați este legat de puterea noilor tehnologii de comunicație de a integra și de a controla munca în ciuda diseminării și descentralizării tot mai mari. Consecințele noilor tehnologii sunt resimțite de femei atât prin pierderea venitului (masculin al) familiei (în cazul în care au avut vreodată acces la acest privilegiu alb), cât și prin caracterul propriilor joburi, care devin axate pe capital; de exemplu, munca de birou și creșterea copiilor.

Noile aranjamente economice și tehnologice sunt, totodată, legate de declinul statului social și, în consecință, de intensificarea presiunii asupra femeilor de a întreține deopotrivă bărbații, copiii și bătrânii. Feminizarea sărăciei – generată de prăbușirea statului social, de economia casnică, în cadrul căreia slujbele stabile devin excepția, și susținută de pretenția ca salariul femeilor să nu fie egalat de venitul bărbatului pentru întreținerea copiilor – a devenit o problemă extrem de importantă. Faptul că femeile asigură, în mod obișnuit, traiul zilnic, în parte ca funcție a

16 Pentru „economia casnică în afara casei” și argumente conexe: Burr (1982); Collins (1982); Gordon (1983); Gordon & Kimball (1985); Gregory & Nussbaum (1982); *Microelectronics Group* (1980); Piven & Coward (1982); Reskin & Hartmann (1986); Stacey (1987); S. Rose (1986); Stallard et al. (1983); *Women and Poverty* (1984), care include o listă utilă de organizații și resurse.

propriului statut forţat de mame, nu e o noutate; tipul de integrare în economia prin excelenţă capitalistă, tot mai activă în zona industriei de război, este însă. Presiunea deosebită, de exemplu în Statele Unite, asupra femeilor negre, care au reuşit să scape de jobul (abia) plătit de servitoare şi care acum au, multe dintre ele, joburi funcţionăreşti sau asemănătoare, are implicaţii majore pentru sărăcia forţată şi continuă a negrilor *cu* un loc de muncă. Femeile aflate la vârsta adolescenţei din zonele industriale ale Lumii a Treia reprezintă tot mai adesea singura sau principala sursă de venit pentru familiile lor, în vreme ce accesul la proprietatea funciară e mult mai problematic. Aceste schimbări trebuie să aibă consecinţe majore asupra psihodinamicii şi politicii genului şi rasei.

În cadrul a trei etape majore ale capitalismului (comercial/industrial timpuriu, monopol, multinaţional) – legate de naţionalism, imperialism şi multinaţionalism şi înrudite cu cele trei perioade estetice dominante ale realismului, modernismului şi postmodernismului, formulate de Jameson –, aş spune că anumite forme de familie se află, dialectic, în legătură cu anumite forme de capital şi, respectiv, cu contextele lor politice şi culturale aferente. Deşi problematice şi inegale în practică, în teorie formele acestor familii ar putea fi schematizate ca: 1) familia nucleară patriarhală, bazată pe dihotomia public-privat şi însoţită de ideologia burgheză a albilor a sferelor separate şi de feminismul burghez anglo-american de secol XIX; 2) familia modernă mijlocită (sau impusă) de statul social şi de instituţii precum venitul per cap de familie, însoţită de înflorirea ideologiilor heterosexuale a-feministe, inclusiv a versiunilor lor radicale reprezentate în Greenwich Village în perioada Primului Război Mondial; şi 3) „familia" din cadrul economiei casnice, cu structura ei oximoronică a căminelor guvernate de femei şi cu explozia feminismelor şi intensificarea şi eroziunea paradoxale ale genului însuşi. Acesta este contextul în care planurile pentru şomajul structural mondial, care decurge din noile tehnologii, fac parte din economia casnică. Pe măsură ce robotica şi tehnologiile înrudite scot din câmpul muncii bărbaţii în ţările „dezvoltate" şi accentuează eşecul de a genera locuri de muncă în ţările „în curs de dezvoltare" din Lumea a Treia şi pe măsură ce biroul automatizat devine regulă chiar şi în ţările cu un surplus de forţă de muncă, feminizarea muncii devine mai puternică. Femeile negre din Statele Unite ştiu de multă vreme ce înseamnă să te confrunţi cu lipsa de locuri de muncă („feminizarea") în cazul bărbaţilor negri, dar şi cu propria poziţie extrem de vulnerabilă în cadrul economiei bazate pe muncă salarizată. Nu mai e niciun secret faptul că sexualitatea, reproducerea, familia şi viaţa în comunitate se întrepătrund cu această structură economică în infinite feluri care au făcut, totodată, diferenţa între situaţia femeilor albe şi a femeilor negre. Mult mai mulţi femei şi bărbaţi se vor confrunta cu situaţii similare, care vor face alianţele între genuri şi rase pentru câştigarea existenţei (cu sau fără locuri de muncă)

necesare, nu doar de bon ton.

Noile tehnologii au, totodată, o influenţă covârşitoare asupra foametei şi a producţiei de hrană de subzistenţă în toată lumea. Rae Lessor Blumberg (1983) estimează că femeile produc aproximativ 50% din hrana de subzistenţă din întreaga lume[17]. Femeile sunt, în general, excluse de la beneficiile standardizării high-tech tot mai mari a hranei şi a plantelor energetice, viaţa lor e şi mai grea pentru că responsabilităţile lor de a asigura hrana nu scad, iar situaţiile lor de reproducere sunt făcute mai complexe. Tehnologiile Revoluţiei verzi interacţionează cu alte producţii industriale high-tech pentru a schimba diviziunea muncii pe genuri şi tiparele migraţiei de la un gen la altul.

Noile tehnologii par profund implicate în formele de „privatizare" analizate de Ros Petchescky (1981), în care militarizarea, ideologiile şi politicile de dreapta cu privire la familie şi definirea tot mai intensă a proprietăţii corporatiste (şi de stat) ca privată interacţionează şi se întrepătrund[18]. Noile tehnologii de comunicaţie sunt fundamentale pentru eradicarea „vieţii publice" în cazul tuturor. Aceasta facilitează dezvoltarea tot mai mare a establishmentului militar high-tech în detrimentul cultural şi economic al majorităţii oamenilor, dar cu precădere al femeilor. Tehnologii ca jocurile video sau televizoarele tot mai miniaturizate par esenţiale pentru producerea unor forme moderne de „viaţă privată". Cultura jocurilor video se concentrează, în mare măsură, asupra competiţiei individuale şi a războiului extraterestru. În interiorul ei se produc fantezii high-tech orientate spre un anume gen, fantezii care pot concepe distrugerea planetei şi eludarea science-fiction a consecinţelor ei. Nu numai fanteziile noastre sunt militarizate; nici celelalte realităţi ale războiului electronic şi nuclear nu pot fi eludate. Acestea sunt tehnologiile care promit mobilitate desăvârşită şi schimb perfect – şi care, întâmplător, facilitează turismul, acea practică perfectă a mobilităţii şi a schimbului, devenind una dintre cele mai mari industrii independente din lume.

Noile tehnologii afectează relaţiile sociale care ţin atât de sexualitate, cât şi de reproducere, şi nu întotdeauna în acelaşi fel. Legăturile strânse dintre sexualitate şi instrumentalitate, dintre viziunile asupra corpului ca un fel de satisfacţie privată şi o maşină de maximizare

17 Îmbinarea relaţiilor sociale specifice Revoluţiei verzi cu biotehnologii precum ingineria genetică a plantelor fac presiunile din Lumea a Treia asupra pământului tot mai intense. Conform estimărilor AID (New York Times, 14 October 1984) folosite la Ziua Mondială a Hranei din 1984, în Africa femeile produc aproximativ 90% din rezervele de hrană din mediul rural, în Asia, aproximativ 60-80%, iar în Orientul apropiat şi în America de Sud reprezintă 40% din forţa de muncă din agricultură. Blumberg condamnă faptul că politicile agrare ale organizaţiilor din toată lumea, dar şi a multinaţionalelor şi a guvernelor naţionale din Lumea a Treia, ignoră, în general, aspecte fundamentale ale diviziunii pe sexe a muncii. Tragedia actuală a foametei din Africa s-ar putea datora, în egală măsură, atât dominaţiei masculine, cât şi capitalismului, colonialismului şi frecvenţei precipitaţiilor. Mai exact, capitalismul şi rasismul susţin, de obicei, prin însăşi structura lor, dominaţia masculină. Vezi şi Bird (1984); Blumberg (1981); Busch & Lacy (1983); Hacker (1984); Hacker & Bovit (1981); Fondul Internaţional pentru Dezvoltarea Agricolă (1985); Sachs (1983); Wilfred (1982).

18 Vezi şi Enloe (1983a, b).

a utilității, sunt frumos descrise în povestirile originare socio-biologice care pun accentul pe calculul genetic şi explică dialectica inevitabilă a dominației rolurilor masculine şi feminine[19]. Aceste povestiri socio-biologice au la bază o viziune high-tech asupra corpului ca component biotic sau sistem cibernetic de comunicații. Printre numeroasele transformări ale situațiilor de reproducere se numără cea medicală, în care corpurile femeilor au limite nou permeabile atât prin „vizualizare", cât şi prin „intervenție". Bineînțeles, cine anume controlează interpretarea limitelor corporale în hermeneutica medicală e o problemă feministă majoră. Speculul a servit ca emblemă a femeilor care îşi revendicau corpurile în anii 1970; acel instrument manual nu este potrivit pentru a exprima politica noastră necesară a corpului în cadrul negocierii realității în practicile reproducerii cyborgice. Să te ajuți singur nu este de ajuns. Tehnologiile vizualizării amintesc importanta practică culturală a vânătorii cu camera foto şi natura profund prădătoare a conştiinței fotografice[20]. Sexul, sexualitatea şi reproducerea sunt actori principali în sistemele de mituri high-tech care ne structurează fanteziile cu privire la posibilitățile personale şi sociale.

Un alt aspect critic al relațiilor sociale specifice noilor tehnologii este reformularea aşteptărilor, culturii, muncii şi reproducerii marii forțe de muncă ştiințifice şi tehnice. Un pericol social şi politic major este formarea unei structuri sociale puternic bimodale, care să cuprindă mase întregi de femei şi bărbați de toate etniile, cu precădere oameni de culoare, condamnați la economie casnică, analfabetism de diverse tipuri şi şomaj şi neputință generale şi controlați prin aparate represive high-tech, de la entertainment la supraveghere şi dispariție. O politică socialist-feministă adecvată ar trebui să se adreseze femeilor din categoriile ocupaționale privilegiate, mai ales celor din domeniul producției de ştiință şi tehnologie, care generează discursuri, procese şi obiecte tehnice şi ştiințifice[21].

Această problemă este doar un aspect al cercetării posibilității unei ştiințe feministe, însă este importantă. Ce fel de rol constitutiv în producția de cunoaştere, fantezie şi practică pot avea noile grupuri care lucrează în domeniul ştiințific? Cum ar putea fi aliate aceste grupuri cu mişcările sociale şi politice progresiste? Ce fel de abilitate a discursului politic ar putea fi creată pentru a aduce femeile laolaltă de-a lungul

19 Pentru o versiune feministă a acestei gândiri, vezi Hrdy (1981). Pentru o analiză a practicilor narative ştiințifice ale femeilor, mai ales în relație cu socio-biologia în dezbaterile evoluționiste cu privire la abuzarea copiilor şi la infanticid, vezi Haraway (1991), cap. 5.

20 Pentru momentul de tranziție de la vânătoarea cu arme la vânătoarea cu camere foto-video în cadrul construirii semnificațiilor populare ale naturii pentru publicul american reprezentat de imigranții din mediul urban, vezi Haraway (1984-5, 1989b), Nash (1979), Preston (1984), Sontag (1977).

21 Pentru dobândirea unei perspective asupra implicațiilor politice/culturale/rasiale ale istoriei femeilor care se ocupă cu ştiința în Statele Unite, vezi: Haas & Perucci (1984); Hacker (1981); Haraway (1989b); Keller (1983); National Science Foundation (1988); Rossiter (1982); Schiebinger (1987).

ierarhiilor ştiintifico-tehnice care ne despart? Ar putea exista modalităţi de a elabora o politică feministă a ştiinţei/tehnologiei în alianţă cu grupurile care militează pentru demilitarizarea cercetării ştiinţifice? Mulţi muncitori din departamentele ştiinţifice şi tehnice din Silicon Valley, inclusiv cowboy-ii high-tech, nu îşi doresc să lucreze în domeniul ştiinţei militare[22]. Ar putea fi integrate aceste preferinţe personale şi tendinţe culturale într-o politică progresistă în această clasă de mijloc profesională în care femeile, inclusiv femeile de culoare, încep să fie extrem de numeroase?

Femei în circuitul integrat

Aş vrea să sintetizez acum locul istoric al femeilor în societăţile industriale dezvoltate, de vreme ce poziţiile lor au fost parţial restructurate prin intermediul relaţiilor sociale ale ştiinţei şi tehnologiei. Dacă înainte era posibil, ideologic, să caracterizezi vieţile femeilor pornind de la distincţia public/privat, astăzi aceasta este o ideologie complet înşelătoare, chiar şi să arăţi modul în care ambii termeni ai acestei dihotomii se creează unul pe altul în practică şi în teorie. Eu prefer o reprezentare ideologică tip reţea, care arată abundenţa spaţiilor şi identităţilor şi permeabilitatea limitelor în corpul individual şi în corpul politic. „*Networking*-ul" este atât o practică feministă, cât şi o strategie a corporaţiilor multinaţionale – crearea de reţele este specifică cyborgilor opoziţionali.

Să mă întorc acum la imaginea anterioară a informaticii dominaţiei şi să trasez una dintre perspectivele asupra „locului" femeilor în circuitul integrat, făcând referire numai la câteva locuri sociale idealizate, considerate, în principal, din punctul de vedere al societăţilor capitaliste dezvoltate: Căminul, Piaţa, Locul de muncă plătit, Statul, şcoala, Spitalul şi Biserica. Fiecare dintre aceste spaţii idealizate are corespondenţe, din punct de vedere logic şi practic, cu toate celelalte locuri, poate analog cu o fotografie holografică. Aş vrea să subliniez impactul relaţiilor sociale mediate şi instaurate de noile tehnologii pentru a sprijini formularea analizei şi demersului practic necesare. Cu toate astea, femeile nu au „loc" în aceste reţele, numai geometriile diferenţei şi contradicţiei esenţiale pentru identităţile cyborgice ale femeilor. Dacă învăţăm să citim aceste reţele ale puterii şi vieţii sociale, putem descoperi noi asocieri, noi coaliţii. Nu există nicio modalitate de a citi următoarea listă dintr-o poziţie de „identificare", a unui sine unitar. Problema este dispersiunea. Ideea este să supravieţuieşti în diaspora.

Căminul: gospodării conduse de femei, monogamie serială,

22 Markoff & Siegel (1983). High Technology Professionals for Peace şi Computer Professionals for Social Responsibility sunt organizaţii promiţătoare.

plecarea bărbaților, femei bătrâne singure, tehnologia muncii casnice, muncă casnică plătită, reapariția atelierelor la domiciliu, afaceri cu sediul la domiciliu şi telecomutare, case dotate cu tehnologia necesară pentru a permite munca la domiciliu în mediul rural, lipsa unui domiciliu stabil în mediul urban, migrație, arhitectură modulară, reinstaurarea (simulată a) familiei nucleare, violență domestică crescută

Piața: activitatea continuă de consum a femeilor, acum dirijată pentru a cumpăra noile şi numeroasele produse ale noilor tehnologii (mai ales pentru că rasa competitivă din națiunile industrializate şi în curs de industrializare trebuie, pentru a evita şomajul periculos la scară mare, să găsească piețe noi chiar mai mari pentru bunuri de necesitate îndoielnică); putere de cumpărare bimodală, asociată cu publicitatea țintită spre numeroasele grupuri afluente şi neglijarea piețelor de masă anterioare; importanța tot mai mare a piețelor libere în ceea ce priveşte munca şi bunurile paralele cu structurile high-tech afluente ale pieței; sisteme de supraveghere prin transferul electronic de bani; abstractizarea de piață (standardizarea) intensificată a experienței, care generează teorii ale comunității utopice şi ineficiente sau echivalent cinice; mobilitate extremă (abstractizare) a sistemelor de vânzare/finanțare; întrepătrunderea pieței sexuale şi pieței muncii; sexualizarea intensificată a consumului abstractizat şi alienat

Locul de muncă plătit: Diviziune intensă continuă a muncii pe criterii sexuale şi rasiale, însă o înmulțire considerabilă a femeilor albe şi oamenilor de culoare în categoriile ocupaționale privilegiate; impactul noilor tehnologii asupra activității femeilor în domeniile administrației, serviciilor, manufacturării (în special a textilelor), agriculturii, electronicii; restructurarea internațională a claselor muncitoare; elaborarea unui nou program de lucru pentru a facilita economia muncii acasă (programul flexibil, jumătatea de normă, programul de lucru care depăşeşte norma de lucru, lipsa normei de lucru); munca la domiciliu şi munca pe teren; presiuni mai mari pentru o grilă de salarizare bazată pe vechimea în postul respectiv; un număr mare de oameni din populațiile dependente de bani lichizi din toată lumea fără experiență sau fără speranța unui loc de muncă stabil; cea mai mare parte a muncii „marginală" sau „feminizată".

Statul: Eroziunea continuă a statului social; descentralizări cu un grad tot mai mare de supraveghere şi control; cetățenie prin intermediul telematicii; imperialism şi putere politică în mare

parte sub forma diferenţierii în funcţie de cantitatea de informaţie deţinută; militarizare high-tech tot mai mare care se confruntă cu opoziţia tot mai mare din partea a numeroase grupuri sociale; reducerea locurilor de muncă din serviciul public din cauza capitalului tot mai mare care intensifică munca de birou, cu consecinţe asupra mobilităţii ocupaţionale a femeilor de culoare; privatizarea tot mai mare a vieţii şi culturii materiale şi ideologice; asocierea strânsă a privatizării şi militarizării, formele high-tech ale vieţii personale şi publice capitaliste burgheze; lipsa de vizibilitate a diverselor grupuri sociale unele faţă de celelalte, în legătură cu mecanismele psihologice ale credinţei în duşmani abstracţi.

Şcoala: Asocierea tot mai profundă a nevoilor capitalului high-tech şi a învăţământului public la toate nivelurile, diferenţiată prin rasă, clasă şi gen; clase manageriale implicate în reformarea şi refinanţarea învăţământului cu preţul menţinerii structurilor democratice educaţionale progresiste pentru copii şi profesori; educaţie pentru ignoranţa şi represiunea maselor în cultura tehnocratică şi militarizată; sporirea cultelor oculte, antiştiinţifice, aflate în dezacord, şi a mişcărilor politice radicale; analfabetismul ştiinţific relativ continuu în rândul femeilor albe şi al oamenilor de culoare; intensificarea orientării industriale a învăţământului (mai ales a învăţământului superior) prin intermediul multinaţionalelor bazate pe ştiinţă (mai ales în companiile dependente de electronică şi biotehnologie); elite numeroase, foarte educate, într-o societate tot mai bimodală.

Clinica – spitalul: Intensificarea relaţiilor maşină-corp; renegocieri ale metaforelor publice care canalizează experienţa personală a corpului, în special în relaţie cu reproducerea, funcţiile sistemului imunitar şi fenomenul „stresului"; intensificarea politicii reproducerii ca reacţie la implicaţiile istorice mondiale ale controlului potenţial, neconştientizat al femeilor asupra relaţiei lor cu reproducerea; apariţia unor boli noi, specifice din punct de vedere istoric; lupta pentru elucidarea semnificaţiilor şi mijloacelor sănătăţii în medii dominate de produse şi procese high-tech; feminizarea continuă a muncii în domeniul sănătăţii; intensificarea luptei pentru responsabilizarea statului în privinţa sănătăţii; continuarea rolului ideologic al mişcărilor populare din domeniul sănătăţii ca formă majoră a politicii americane.

Biserica: Predicatori „supersalvatori" [*super-saver*] fundamentalişti electronici care celebrează uniunea dintre capitalul

electronic şi zeii-fetiş automaţi; sporirea importanţei bisericilor în rezistenţa împotriva statului militarizat; lupta centrală pentru semnificaţiile şi autoritatea femeilor în religie; continuarea relevanţei spiritualităţii, întrepătrunse cu sexul şi sănătatea, în lupta politică.

Singurul mod de a caracteriza informatica dominaţiei este ca o sporire amplă a nesiguranţei şi sărăciei culturale, însoţită frecvent de colapsul reţelelor de subzistenţă pentru cei mai vulnerabili. De vreme ce o mare parte din acest context se întrepătrunde cu relaţiile sociale ale ştiinţei şi tehnologiei, necesitatea unei politici socialist-feministe care să vizeze ştiinţa şi tehnologia este evidentă. În prezent se fac multe lucruri în acest sens, iar fundamentele activităţii politice sunt numeroase. De exemplu, eforturile pentru dezvoltarea unor forme de luptă colectivă pentru femeile din sfera muncii plătite, cum ar fi Districtul 925 al SEIU (organizaţia funcţionarilor din cadrul Service Employees International Union – Sindicatul Internaţional al Angajaţilor din Servicii – din Statele Unite), ar trebui să fie o prioritate pentru noi toţi. Aceste eforturi sunt strâns legate de restructurarea tehnică a proceselor de muncă şi reformarea claselor muncitoare. Aceste eforturi oferă, totodată, o perspectivă asupra unui tip mult mai cuprinzător de organizare a muncii, care implică probleme legate de comunitate, sexualitate şi familie care nu au fost niciodată luate în consideraţie de sindicatele industriale ale bărbaţilor albi, în mare parte.

Reorganizările structurale legate de relaţiile sociale ale ştiinţei şi tehnologiei evocă o puternică ambivalenţă. Însă nu este cazul să fim demoralizaţi complet de implicaţiile relaţiei femeilor cu toate aspectele muncii, culturii, producţiei de cunoaştere, sexualităţii şi reproducerii la sfârşitul secolului XX. Din raţiuni excelente, majoritatea marxismelor văd cel mai bine dominaţia şi nu reuşesc prea bine să înţeleagă ceea ce pare doar falsă conştiinţă şi complicitate a oamenilor la propria dominaţie în capitalismul târziu. Este esenţial să ne amintim că ceea ce se pierde, poate mai ales din punctul de vedere al femeilor, sunt adesea formele virulente de opresiune, naturalizate cu nostalgie în faţa agresiunii de astăzi. Ambivalenţa faţă de unităţile dezintegrate mediate de cultura high-tech necesită nu împărţirea conştiinţei în categorii precum „critica lucidă care stă la baza unei epistemologii politice solide" versus „falsa conştiinţă manipulată", ci o înţelegere subtilă a plăcerilor, experienţelor şi puterilor emergente, cu un mare potenţial de a schimba regulile jocului.

Există motive de speranţă în fundamentele în curs de constituire pentru noi tipuri de alianţe în ceea ce priveşte rasa, genul şi clasa, pe măsură ce chiar aceste unităţi elementare de analiză socialist-feministă suferă transformări proteice. Sporirea dificultăţilor legate de relaţiile sociale ale ştiinţei şi tehnologiei, întâmpinate în toată lumea, este drastică. Însă lucrurile cu care oamenii se confruntă nu sunt limpezi, şi nu avem relaţii suficient de ingenioase pentru a contribui cu toţii la formularea

unor teorii funcționale ale experienței. Eforturile din prezent – marxiste, psihanalitice, feministe, antropologice – de a ne clarifica „propria" experiență sunt rudimentare.

Sunt conştientă de perspectiva bizară pe care mi-o creează propria poziție în contextul istoric – un doctorat în biologie pentru o irlandeză catolică a fost făcut posibil de impactul Sputnikului asupra politicii naționale de educație științifică a Statelor Unite. Corpul şi mintea îmi sunt construite în aceeaşi măsură atât de cursa înarmării de după al Doilea Război Mondial şi de Războiul Rece, cât şi de mişcările de emancipare a femeilor. Există mai multe motive de speranță în concentrarea asupra efectelor contradictorii ale politicii care urmărea să creeze tehnocrați americani loiali şi care a produs, totodată, un număr mare de disidenți, decât în concentrarea asupra înfrângerilor din prezent.

Parțialitatea permanentă a punctelor de vedere feministe are consecințe asupra aşteptărilor noastre cu privire la organizarea şi participarea politice. Nu avem nevoie de totalitate pentru a funcționa corespunzător. Visul feminist al unui limbaj comun, ca toate visurile unui limbaj absolut adevărat, unei definiri absolut fidele a experienței, este un vis totalizator şi imperialist. În acest sens, şi dialectica este un limbaj de vis, care tânjeşte să rezolve contradicțiile. Poate că, prin fuziunea cu animalele şi maşinile, putem, în mod ironic, învăța cum să nu fim Om, întruparea logosului occidental. Din punctul de vedere al plăcerii produse de aceste fuziuni puternice şi tabu, făcute inevitabile de relațiile sociale ale științei şi tehnologiei, ar putea exista, într-adevăr, o știință feministă.

Cyborgii: un mit al identității politice

Aş vrea să închei cu un mit despre identitate şi limite care ar putea stimula fanteziile politice de sfârşit de secol XX. Pentru această poveste le sunt îndatorată unor scriitori precum Joanna Russ, Samuel R. Delany, John Varley, James Tiptree, Jr., Octavia Butler, Monique Wittig şi Vonda McIntyre[23]. Aceştia sunt povestitorii noştri care explorează ce înseamnă să fii încorporat în lumi high-tech. Sunt teoreticieni pentru cyborgi. Explorând concepții despre limitele corpului şi ordinea socială, antropologul Mary Douglas (1966, 1970) ne-a ajutat să conştientizăm cât de importantă este imaginea corpului pentru viziunea asupra lumii şi, astfel, pentru limbajul politic. Unii feminişti francezi, ca Luce Irigaray şi Monique Wittig, în ciuda dezacordurilor lor, ştiu cum să scrie corpul; cum să desprindă erotismul, cosmologia şi politica din imaginea încorporării

23 King (1984). O listă scurtă a science-fiction-ului feminist care stă la baza temelor acestui eseu: Octavia Butler, *Wild Seed, Mind of My Mind, Kindred, Survivor*; Suzy McKee Charnas, *Motherliness*; Samuel R. Delany, seria *Nevèrÿon*; Anne McCaffery, *The Ship Who Sang, Dinosaur Planet*; Vonda McIntyre, *Superluminal, Dreamsnake*; Joanna Russ, *Adventures of Alyx, The Female Man*; James Tiptree, Jr., *Star Songs of an Old Primate, Up the Walls of the World*; John Varley, *Titan, Wizard, Demon*.

şi, mai ales în cazul lui Wittig, din imaginea fragmentării şi reconstituirii corpurilor[24].

Unii feminişti radicali american, ca Susan Griffin, Audre Lorde şi Adrienne Rich, ne-au influenţat profund fanteziile politice – şi poate au restrâns prea mult ceea ce considerăm un corp prietenos şi limbajul politic[25]. Ei pun accentul pe organic, opunându-l tehnologicului. Însă sistemele lor simbolice şi poziţiile conexe ale ecofeminismului şi păgânismului feminist, suprasaturate de organicisme, nu pot fi înţelese decât în termenii lui Sandoval, ca ideologii opoziţionale specifice sfârşitului de secol XX. Ele ar ului, pur şi simplu, orice persoană neinteresată de maşinile şi conştiinţa capitalismului târziu. În acest sens, ele fac parte din lumea cyborgilor. Însă reprezintă, totodată, mari bogăţii pentru feminişti, pentru că adoptă explicit posibilităţile inerente în prăbuşirea distincţiilor clare dintre organism şi maşină şi a distincţiilor similare care construiesc sinele occidental. Simultaneitatea prăbuşirilor este cea care sparge matricea dominaţiei şi deschide posibilităţi geometrice. Ce am putea învăţa din poluarea personală şi poluarea „tehnologică" şi politică? Voi analiza pe scurt două grupuri de texte care se suprapun în ceea ce priveşte perspectiva asupra construirii unui mit potenţial util al cyborgului: construirea femeilor de culoare şi a sinelui monstruos în science-fiction-ul feminist.

Am sugerat mai devreme că „femeile de culoare" ar putea fi considerate o identitate de cyborg, o subiectivitate sintetizată din fuziunea identităţilor marginale, în stratificările politico-istorice complexe ale „biomitografiei" sale, *Zami* (Lorde 1982; King 1987a, 1987b). Există grile materiale şi culturale care reprezintă acest potenţial, Audre Lorde (1984) surprinde acest aspect în *Sister Outsider*. În mitul politic pe care l-am formulat, Sister Outsider este femeia extrateritorială, pe care muncitorii americani, feminini şi feminizaţi, trebuie să o considere duşmanul care stă în calea solidarităţii lor, care le ameninţă securitatea. În teritoriu, în interiorul graniţelor Statelor Unite, Sister Outsider este o fiinţă potenţială în mijlocul raselor şi identităţilor etnice ale femeilor manipulate pentru diviziune, competiţie şi exploatare în aceleaşi industrii. „Femeile de culoare" sunt forţa de muncă preferată pentru industriile bazate pe ştiinţă, femeile reale pentru care piaţa sexuală, piaţa muncii şi politicile reproducerii din toată lumea devin un caleidoscop al vieţii cotidiene. Tinerele coreence angajate în industria sexului şi a asamblării de electronice sunt recrutate din licee, educate pentru circuitul integrat. Alfabetizarea, mai ales în limba engleză, e cea care caracterizează munca

24 Feminismele franceze contribuie la heteroglossia cyborgului. Burke (1981); Duchen (1986); Irigaray (1977, 1979); Marks & de Courtivron (1980); Signs (Autumn 1981); Wittig (1983). Pentru traducerea englezească a unora dintre curentele feminismului francofon, vezi *Feminist Issues: A Journal of Feminist Social and Political Theory*, 1980.

25 Însă toţi aceşti poeţi sunt foarte complecşi, mai ales în felul în care abordează temele identităţilor colective şi personale mincinoase şi erotice, descentrate. Griffin (1978), Lorde (1984), Rich (1978).

feminină „ieftină", atât de atrăgătoare pentru multinaționale.

Contrar stereotipurilor orientaliste ale „primitivismului oral", alfabetizarea este o caracteristică specială a femeilor de culoare, dobândită atât de femeile negre, cât şi de bărbații negri din Statele Unite, prin riscarea istorică a propriei vieți pentru a învăța şi a preda scrisul şi cititul. Scrisul are o semnificație specială pentru toate grupurile colonizate. Scrisul a fost o componentă esențială a mitului occidental privind distincția dintre culturile orale şi scrise, dintre mentalitățile primitive şi civilizate, şi, mai recent, a erodării respectivei distincții în cadrul teoriilor „postmoderniste" care atacă falogocentrismul Occidentului, cu accentul lui pe activitatea monoteistă, falică, autoritară şi singulară, numele unic şi desăvârşit[26]. Controversele pe marginea semnificațiilor scrisului sunt o formă majoră a luptei politice contemporane. Eliberarea jocului scriiturii este o chestiune de viață şi de moarte. Poezia şi povestirile femeilor americane de culoare se concentrează în mod repetat asupra scrisului, asupra accesului la puterea de a semnifica; însă de data asta acea putere nu trebuie să fie nici falică, nici inocentă. Scriitura cyborgilor nu trebuie să fie despre alungarea din Paradis, despre imaginarea unei perfecțiuni din vremuri imemoriale anterioare limbajului, scrisului, Omului. Scriitura cyborgilor este despre puterea de a supraviețui, însă nu pe baza inocenței originare, ci a cuceririi instrumentelor necesare pentru a defini lumea care i-a definit, la rândul ei, ca un altul.

Instrumentele sunt adeseori povestiri, povestiri repovestite, versiuni care răstoarnă şi înlocuiesc dualismele ierarhice ale identităților naturalizate. Repovestind povestiri originare, autorii cyborg subminează miturile originare centrale în cultura occidentală. Cu toții am fost colonizați de aceste mituri originare, cu idealul lor de împlinire prin apocalipsă. Povestirile originare falogocentrice esențiale pentru cyborgii feminişti sunt integrate în tehnologiile literale – tehnologii care scriu lumea, biotehnologia şi microelectronica – care ne-au textualizat recent corpurile ca probleme de cod în grila C^3I. Povestirile cyborg feministe au menirea de a înregistra comunicarea şi inteligența pentru a submina comanda şi controlul.

La figurat şi literalmente, politica limbajului marchează luptele femeilor de culoare; iar povestirile despre limbaj au o putere aparte în numeroasele scrieri contemporane ale femeilor de culoare din Statele Unite. De exemplu, repovestirile poveştii femeii indigene Malinche, mama rasei metise „bastarde" din lumea nouă, cunoscătoare excelentă de limbi străine şi amantă a lui Cortés, au o semnificație aparte pentru construcțiile identitare ale femeilor *chicanas*. În *Loving in the War Years*, Cherríe Moraga (1983) explorează temele identității în vremea în care oamenii nu vorbeau niciodată limba originară, nu spuneau niciodată

26 Derrida (1976, în special partea a II-a); Lévi-Strauss (1961, în special „The Writing Lesson"); Gates (1985); Kahn & Neumaier (1985); Ong (1982); Kramarae & Treichler (1985).

povestea originară, nu își găseau locul în armonia heterosexualității legitime în grădina culturii și, astfel, nu poate pune la baza identității un mit sau o pierdere a inocenței și dreptul la nume naturale, ale mamei sau ale tatălui[27]. Scriitura lui Moraga, superba ei erudiție, este prezentată în poezia ei ca fiind același tip de violare cum era cunoașterea excelentă a lui Malinche a limbii cuceritorului – o violare, o producție ilegitimă, care permite supraviețuirea. Limba lui Moraga nu este „pură"; este fracturată conștient, o himeră de engleză și spaniolă, ambele limbi ale cuceritorului. Însă tocmai acest monstru himeric, care nu revendică o limbă originară dinaintea violării, creează identitățile erotice, competente, puternice ale femeilor de culoare. Sister Outsider trimite cu gândul la posibilitatea supraviețuirii lumii, însă nu datorită inocenței sale, ci a capacității ei de a trăi în zona de graniță, de a scrie în lipsa unui mit fondator a desăvârșirii originare, cu apocalipsa lui inevitabilă a unei reîntoarceri finale la o unicitate în moarte pe care Omul și-a imaginat că ar fi Mama inocentă și atotputernică, eliberată la Sfârșit de o altă spirală a aproprierii de către fiul său. Scriitura îi marchează lui Moraga corpul, îl confirmă ca un corp al unei femei de culoare, împotriva posibilității de a trece în categoria nemarcată a tatălui anglo sau în mitul orientalist al „lipsei originare de alfabetizare" a unei mame care nu a existat niciodată. Aici mama era Malinche, nu Eva înainte de a mușca din fructul oprit. Scriitura o confirmă pe Sister Outsider, nu pe Femeia dinaintea Actului de a Scrie, de care are nevoie Familia falogocentrică a Omului.

Scrisul este prin excelență tehnologia cyborgilor, a suprafețelor gravate de la sfârșitul secolului XX. Politica cyborgilor este lupta pentru limbaj și lupta împotriva comunicării perfecte, împotriva singurului cod care transmite perfect întregul sens, dogma centrală a falogocentrismului. De aceea politica cyborgilor pune accentul pe zgomot și susține poluarea, bucurându-se de fuziunea ilegitimă dintre animal și mașină. Acestea sunt împerecherile care fac Bărbatul și Femeia atât de problematici, subminând structura dorinței, forța imaginată ca generatoare de limbaj și gen, și, astfel, subminând structura și modurile de reproducere a identității „occidentale", a naturii și a culturii, a oglinzii și a ochiului, a sclavului și a stăpânului, a corpului și a minții. „Noi" nu am ales inițial să fim cyborgi, ci alegerea stă la baza unei politici și a unei epistemologii liberale care imaginează reproducerea indivizilor dinaintea replicărilor mai ample ale „textelor".

Din perspectiva cyborgilor, care nu mai au nevoia de a justifica

27 Relația strânsă a femeilor de culoare cu scriitura ca temă și politică poate fi aprofundată prin: Programul pentru „The Black Woman and the Diaspora: Hidden Connections and Extended Acknowledgements", conferință literară internațională, Michigan State University, octombrie 1985; Carby (1987); Christian (1985); Evans (1984); Fisher (1980); Frontiers (1980, 1983); Giddings (1985); Kingston (1977); Lerner (1973); Moraga & Anzaldúa (1981); Morgan (1984). Femeile anglofone europene și euro-americane și-au cultivat și ele relații speciale cu propria scriitură ca semnificant puternic: Gilbert & Gubar (1979), Russ (1983).

politica prin poziția „noastră" privilegiată a opresiunii care încorporează toate celelalte forme de dominație, inocența celor complet violați, fundamentul celor aflați mai aproape de natură, putem vedea posibilități semnificative. Feminismele şi marxismele au rămas înțepenite în imperativele epistemologice occidentale pentru a construi un subiect revoluționar din perspectiva unei ierarhii a opresiunilor şi/sau a unei poziții latente de superioritate morală, inocență şi apropiere mai mare de natură. Fără un vis originar al unui limbaj comun sau al unei simbioze originare care să promită protecție față de separarea „masculină" ostilă, ci care este scrisă în jocul unui text care nu are o interpretare decisiv privilegiată sau o istorie a mântuirii, a ne recunoaşte pe „sine" ca implicați total în lume ne eliberează de nevoia de a lega politica de identificare, partide de avangardă, puritate şi maternitate. Privată de identitate, rasa bastardă ne învață despre puterea marginilor şi despre importanța unei mame ca Malinche. Femeile de culoare au transformat-o din mama cea rea a fricii masculiniste în mama erudită de la început care ne învață supraviețuirea.

Aceasta nu este doar deconstrucție literară, ci transformare liminală. Fiecare poveste care începe cu inocența originară şi privilegiază reîntoarcerea la puritate imaginează drama vieții care presupune individualizare, separare, naşterea sinelui, tragedia autonomiei, debutul scriiturii, alienare; cu alte cuvinte, război, temperat de repausul imaginar în sânul Celuilalt. Aceste narațiuni sunt guvernate de o politică a reproducerii – renaştere imaculată, perfecțiune, abstracțiune. În această narațiune, femeile sunt considerate mai mult sau mai puțin oportune, însă există un acord unanim în privința nivelului lor mai scăzut de personalitate, de individualitate, a legăturii lor mai strânse cu oralitatea, cu Mama, mai puțin importantă în autonomia masculină, un drum care nu trece prin Femeie, Primitiv, Zero, Stadiul Oglinzii şi imaginarul lui, ci prin femei şi alți cyborgi ilegitimi, actuali, născuți nu din Femeie, care refuză resursele ideologice ale victimizării pentru a avea o viață reală. Aceşti cyborgi sunt oamenii care refuză să dispară la un semn, indiferent de câte ori un comentator „occidental" remarcă trista dispariție a unui alt primitiv, a unui alt grup organic, ucis de tehnologia „occidentală", de scriitură[28]. Aceşti cyborgi din viața reală (de exemplu, muncitoarele din satul din sud-est-asiatic care lucrează pentru firmele japoneze şi americane de electronice, descrise de Aihwa Ong) rescriu activ textele corpurilor şi societăților lor. În acest joc al lecturilor, recompensa este supraviețuirea.

Recapitulând, anumite dualisme au persistat în tradițiile

28 Obiceiul de a ține ideologic sub control tehnologia înaltă militarizată prin elogierea publică a modului în care poate fi folosită în problemele de vorbire şi motorii ale persoanelor cu dizabilități/abilități diferite dobândeşte o dimensiune ironică aparte în cultura monoteistă, patriarhală şi adeseori antisemită, când un computer care vorbeşte îl ajută pe un băiat lipsit de voce să cânte Haftorah la bar mitzvah-ul său. Vezi Sussman (1986). Făcând deosebit de univoce definițiile sociale ale „abilității" care sunt întotdeauna influențate de context, tehnologia înaltă

occidentale; toate au făcut parte din sistemul raţiunilor şi practicilor de dominare a femeilor, a oamenilor de culoare, a naturii, a muncitorilor, a animalelor – pe scurt, dominarea tuturor celor construiţi ca alţii, a căror menire este să oglindească sinele. Cele mai importante dintre aceste dualisme îngrijorătoare sunt sine/altul, minte/corp, cultură/natură, bărbat/femeie, civilizat/primitiv, realitate/aparenţă, întreg/parte, agent/resursă, creator/creat, activ/pasiv, bine/rău, adevăr/iluzie, total/parţial, Dumnezeu/om. Sinele este acel Unu care nu este dominat, care ştie acest lucru prin exploatarea celuilalt, celălalt este acela de care depinde viitorul, care ştie acest lucru din experienţa dominaţiei, care contrazice autonomia sinelui. Să fii Unu înseamnă să fii autonom, să fii puternic, să fii Dumnezeu; însă să fii Unu înseamnă să fii o iluzie şi, astfel, să fii implicat într-o dialectică a apocalipsei cu celălalt. Cu toate astea, să fii un altul înseamnă să fii multiplu, fără o delimitare clară, constrâns, nesubstanţial. Unu înseamnă prea puţini, însă doi înseamnă prea mulţi.

Cultura high-tech pune în dificultate aceste dualisme în moduri care mai de care mai interesante. În relaţia dintre om şi maşină, nu este clar cine creează şi cine este creat. În maşini nu este clar ce anume e minte şi ce anume e corp din ceea ce devine practici de codare. În măsura în care ne recunoaştem atât în discursul formal (de exemplu, în biologie), cât şi în practicile cotidiene (de exemplu, în economia casnică în circuitul integrat), descoperim că suntem cyborgi, hibrizi, mozaicuri, himere. Organismele biologice au devenit sisteme biotice, aparate de comunicare asemeni altora. Nu există o separare ontologică, fundamentală în cunoaşterea noastră formală a maşinii şi a organismului, a tehnicului şi a organicului. Replica Rachel din *Vânătorul de recompense* al lui Ridley Scott este imaginea fricii, iubirii şi confuziei unei culturi a cyborgilor.

Una dintre consecinţe este intensificarea sentimentului legăturii pe care o avem cu uneltele noastre. Starea de transă experimentată de mulţi utilizatori de computere a devenit un subiect principal al cinematografiei science-fiction şi al glumelor culturale. Poate că paraplegicii şi alţi oameni cu handicap sever pot avea cele mai intense experienţe ale hibridizării complexe cu alte aparate de comunicare[29]. Romanul prefeminist *The Ship Who Sang* (1969) al lui Anne McCaffrey explora conştiinţa unui cyborg, un hibrid între creierul unei fete şi o maşinărie complexă, creat după naşterea unui copil cu handicap sever. Gen, sexualitate, încorporare, abilitate: narațiunea le reconstituia pe toate. De ce corpurile noastre ar trebui să se termine cu pielea sau să includă, cel mult, alte fiinţe învelite în piele? Din secolul al XVII-lea până acum, maşinile au putut fi animate – li s-au putut da suflete fantomatice pentru a le face să vorbească sau să se mişte sau să răspundă de dezvoltarea şi

militară are darul de a face fiinţele umane handicapate prin definiţie, un aspect perfid al câmpului de luptă foarte automatizat şi al programului de cercetare-dezvoltare pentru *Războiul stelelor*. Vezi Welford (1 July 1986).

29 James Clifford (1985, 1988) susţine convingător recunoaşterea reinventării culturale continue, non-dispariţia încăpăţânată a celor „marcaţi" de practicile imperialiste occidentale.

capacităţile lor mentale ordonate. Sau organismele puteau fi mecanizate – reduse la corp, înţeles ca suport al minţii. Aceste relaţii maşină-organism sunt perimate, nu mai sunt necesare. Pentru noi, atât în sfera imaginaţiei, cât şi a altor practici, maşinile pot fi aparate protetice, componente intime, euri prielnice. Nu avem nevoie de holismul organic pentru a ne atribui o integritate impermeabilă, femeia totală şi variantele ei feministe (mutanţi?). Voi încheia acest subiect printr-o interpretare foarte subiectivă a logicii monştrilor cyborgici din a doua serie de texte pe care mi le-am ales, science-fiction-ul feminist.

Cyborgii care populează science-fiction-ul feminist fac foarte problematic statutul bărbatului sau femeii, umanului, artefactului, membrului unei rase, entităţii individuale sau corpului. Katie King explică de ce plăcerea lecturii acestor ficţiuni nu se bazează, în mare parte, pe identificare. Studenţii care se întâlnesc cu Joanna Russ pentru prima oară, studenţii care au învăţat să interpreteze scriitorii moderniştii, cum ar fi James Joyce sau Virginia Woolf, fără să clipească, nu ştiu cum să apuce *The Adventures of Alyx* sau *The Female Man*, în care personajele resping încercările cititorului de a găsi desăvârşirea inocentă, oferindu-i în schimb plăcerea misiunilor eroice, a erotismului exuberant şi a politicii serioase. *The Female Man* este povestea a patru versiuni ale unui genotip unic care se întâlnesc, dar care, puse laolaltă, nu formează un întreg, nu rezolvă dilemele acţiunii morale violente şi nici nu înlătură scandalul tot mai mare pe marginea genului. Science-fiction-ul feminist al lui Samuel R. Delany, în special *Tales of Nevérÿon*, ironizează povestirile originare refăcând revoluţia neolitică, reluând acţiunile fondatoare ale civilizaţiei occidentale pentru a le submina plauzibilitatea. James Tiptree, Jr., autoare a cărei ficţiune a fost considerată deosebit de masculină până când genul ei „real" a ieşit la iveală, spune poveşti despre o reproducere bazată pe tehnologii nespecifice mamiferelor, cum ar fi alternarea generaţiilor de masculi purtători de pui şi responsabili cu hrănirea acestora. John Varley construieşte un cyborg suprem în explorarea sa principal feministă a Geei, un aparat tehnologic sub forma unei zeiţe nebune, unei planete, unei farsoare şi unei bătrâne pe suprafaţa căruia se înmulţesc o multitudine extraordinară de simbioze postcyborgice. Octavia Butler scrie despre o vrăjitoare africană care îşi pune în funcţiune puterile de metamorfozare pentru a lupta împotriva manipulărilor genetice ale rivalului său (*Wild Seed*), despre faliile temporale care aruncă o femeie neagră modernă din Statele Unite în sclavie, unde acţiunile ei în relaţie cu stăpânul-antecesorul ei alb determină posibilitatea propriei naşteri (*Kindred*), şi despre observaţiile ilegitime despre identitate şi comunitate ale unui copil adoptat, rezultat dintr-o încrucişare între specii, care ajunge să cunoască duşmanul ca sine (*Survivor*).

Pentru că este deosebit de bogat în transgresiuni ale limitelor, *Superluminal* al Vondei McIntyre poate închide acest catalog trunchiat al monştrilor promiţători şi periculoşi care contribuie la redefinirea

plăcerilor şi politicii încorporării şi scriiturii feministe. Într-o narațiune în care niciun personaj nu este „pur" uman, statutul umanului este foarte problematic. Orca, o femelă cufundar modificată genetic, poate vorbi cu balenele ucigaşe şi supraviețui condițiilor din adâncimile mari ale oceanului, însă îşi doreşte să exploreze spațiul ca un pilot, ceea ce necesită implanturi bionice care i-ar pune în pericol înrudirea cu cufundarii şi cetaceele. Transformările sunt efectuate de vectori virali care poartă un nou cod de dezvoltare, printr-o operație de transplant, prin implanturi de aparate microelectronice, prin dubli analogi şi alte mijloace. Laenea devine pilot acceptând un implant de inimă şi o mulțime de alte modificări care îi permit supraviețuirea în timpul deplasării la viteze mai mari decât viteza luminii. Toate personajele explorează limitele limbajului; visul de a-şi împărtăşi experiența; şi nevoia de limitare, parțialitate şi intimitate chiar şi în această lume a transformărilor şi legăturilor proteice. *Superluminal* are în vedere, totodată, definirea contradicțiilor unei lumi a cyborgilor într-un alt sens; el încorporează la nivel textual intersecția teoriei feministe şi discursului colonial în science-fiction-ul despre care am discutat în acest capitol. Aceasta este o conjuncție cu o lungă istorie pe care mulți feminişti din „Lumea Întâi" au încercat să o reprime, inclusiv eu, în lecturile mele ale *Superluminal* înainte să-mi ceară socoteală Zoe Sofoulis, a cărei poziționare diferită în informatica dominației a sistemului mondial a făcut-o extrem de vigilentă față de momentul imperialist al tuturor culturilor science-fiction, inclusiv al science-fiction-ului femeilor. Dintr-o sensibilitate feministă australiană, Sofoulis a ținut minte mai bine rolul lui McIntyre ca scriitor al aventurilor Căpitanului Kirk şi ale lui Spock în serialul TV *Star Trek* decât modul în care a reinterpretat povestea idilică în *Superluminal*.

Monştrii au definit întotdeauna limitele comunității în fanteziile occidentale. Centaurii şi amazoanele din Grecia Antică au stabilit limitele polisului ca centru pentru masculii umani greci prin subminarea căsniciei şi pângărirea limitelor războinicului cu animalitate şi feminitate. Gemenii siamezi şi hermafroditii reprezentau materialul uman amalgamat în Franța modernă timpurie, care a stat la baza discursului despre natural şi supranatural, medical şi legal, semnelor nefaste şi bolilor – toate esențiale pentru închegarea identității moderne[30]. ştiințele evoluționiste şi comportamentale care studiază maimuțele şi gorilele marchează limitele multiple ale identităților industriale de la sfârşitul secolului XX. Monştrii cyborg din science-fiction-ul feminist definesc posibilități şi limite politice foarte diferite de cele propuse de literatura mundană a Bărbatului şi a Femeii.

A considera serios imaginile cyborgilor altceva decât duşmanii noştri are mai multe consecințe. Corpurile noastre, noi înşine; corpurile sunt reprezentări ale puterii şi identității. şi cyborgii nu fac excepție. Un

30 DuBois (1982), Daston & Park (nedatat), Park & Daston (1981). Substantivul „monstru" are aceeaşi rădăcină ca verbul „a demonstra".

corp de cyborg nu e inocent; el nu a luat naştere într-o grădină; nu caută o identitate unitară şi, astfel, generează dualisme antagonice la nesfârşit (sau până la sfârşitul lumii); ia ironia de-a gata. Unul înseamnă prea puțini, iar doi înseamnă doar o singură posibilitate. Plăcerea intensă produsă de abilitate, de abilitatea maşinii, nu mai este un păcat, ci un aspect al încorporării. Maşina nu este un *obiect* care trebuie animat, venerat sau dominat. Maşina suntem noi, procesele noastre, un aspect al încorporării noastre. Pentru maşini putem să fim responsabili; *ele* nu ne domină, nici nu ne ameninţă. Suntem responsabili pentru limite; noi suntem limitele. Până acum (odată ca niciodată), încorporarea feminină părea a fi un dat, organică, necesară; iar încorporarea feminină părea a însemna abilitatea de a fi mamă şi extensiile ei metaforice. Numai dacă nu suntem acceptaţi putem găsi plăcere intensă în maşini, şi apoi să ne scuzăm că aceasta nu a fost decât o activitate organică, la urma urmei, specifică femeilor. Cyborgii ar putea considera mai serios aspectul parţial, fluid, ocazional al sexului şi al încorporării sexuale. Genul ar putea să nu fie o identitate globală, la urma urmei, chiar dacă are o întindere şi o profunzime istorice.

Întrebarea încărcată de ideologie despre ce anume înseamnă activitate cotidiană, experienţă, poate fi abordată prin utilizarea imaginii cyborgului. Feminiştii au început să susţină în ultima vreme că femeile sunt dedicate vieţii de zi cu zi, că femeile, mai mult decât bărbaţii, asigură traiul zilnic şi, astfel, au, potenţial, o poziţie epistemologică privilegiată. Există un aspect irezistibil al acestei idei, care scoate la lumină activitatea feminină neprețuită până acum şi o numeşte fundamentul vieţii. Dar *fundamentul* vieţii? Cum rămâne cu toată ignoranţa femeilor, cu toate excluderile şi eşecurile în ceea ce priveşte cunoştinţele şi abilităţile? Cum rămâne cu accesul bărbaţilor la competenţele de zi cu zi, la cunoaşterea modului în care poţi construi lucruri, le poţi desface, te poţi juca? Cum rămâne cu alte încorporări? Genul cyborgului este o posibilitate locală care se răzbună la nivel global. Rasa, genul şi capitalul necesită o teorie cyborgică a întregilor şi a părţilor. În cyborgi nu există tendinţa de a produce o teorie totală, ci există o experienţă intimă a limitelor, a construirii şi a deconstruirii lor. Există un sistem al mitului gata să devină limbaj politic pentru a fundamenta unul dintre modurile în care putem privi ştiinţa şi tehnologia şi în care ne putem împotrivi informaticii dominaţiei pentru a avea puterea de a acţiona.

Imaginea cyborgului poate sprijini exprimarea a două argumente esenţiale în acest eseu: primul, producerea unei teorii totalizatoare, universale e o greşeală majoră care are cel mai puţin legătură cu realitatea, probabil dintotdeauna, dar mai ales acum; şi al doilea, a-ţi asuma responsabilitatea pentru relaţiile sociale ale ştiinţei şi tehnologiei înseamnă a refuza o metafizică antiştiinţifică, o demonologie a tehnologiei, şi, astfel, înseamnă a adopta sarcina avizată de a reconstrui limitele vieţii cotidiene, stabilind legături parţiale cu ceilalţi, comunicând cu toate părţile noastre. Nu este vorba doar despre faptul că ştiinţa şi

tehnologia sunt mijloace posibile care pot asigura o satisfacție umană extraordinară, dar și o matrice a dominațiilor complexe. Imaginea cyborgului poate propune o cale de ieșire din labirintul dualismelor prin care ne-am explicat corpurile și uneltele nouă înșine. Acesta nu este visul unui limbaj comun, ci al unei heteroglossia infidele și puternice. Este o fantezie a unui feminist care vorbește mai multe limbi pentru a băga spaima în circuitele supersalvatorilor noii drepte. Înseamnă atât a construi, cât și a distruge mașini, identități, categorii, relații, povești despre spațiul cosmic. Deși ambii sunt prinși în dansul spiralei, mai bine cyborg decât zeiță.

Bibliografie

Athanasiou, T., „High-tech politics: the case of artificial intelligence", în *Socialist Review*, nr. 92, 1987, pp. 7-35.

Bambara, T. C., *The Salt Eaters*, New York, Vintage/Random House, 1981.

Baudrillard, J., *Simulations*, trad. de P. Foss, P. Patton & P. Beitchman, New York, Semiotext[e], 1983.

Bird, E., „Green Revolution imperialism, I & H", conferință susținută la University of California, Santa Cruz, 1984.

Bleier, R., *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Themes on Women*, New York, Pergamon, 1984.

Bleier, R. (ed.), *Feminist Approaches to Science*, New York, Pergamon, 1986.

Blumberg, R. I., *Stratification: Socioeconomic and Sexual Inequality*, Boston, Brown, 1981.

Blumberg, R. I., „A general theory of sex stratification and its application to the positions of women in today's world economy", conferință susținută la Sociology Board, University of California, Santa Cruz, 1983.

Burke, C., „Irigaray through the looking glass", în *Feminist Studies*, vol. 7, nr. 2, 1981, pp. 288-306.

Burr, S. G., „Women and work", în B. K. Haber (ed.), *The Women's Annual, 1981*, Boston, G. K. Hall, 1982.

Busch, I. & Lacy, W., *Science, Agriculture, and the Politics of Research*, Boulder, CO, Westview, 1983.

Butler, O., *Clay's Ark*, New York, St. Martin's, 1984.

Butler, O., *Dawn*, New York, Warner, 1987.

Butler-Evans, E., „Race, gender and desire: narrative strategies and the production of ideology in the fiction of Tony Cade Bambara, Toni Morrison and Alice Walker", University of California din Santa Cruz, teză de doctorat, 1987.

Carby, H., *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, New York, Oxford University Press, 1987.

Christian, B., *Black Feminist Criticism: Perspectives on Black Women Writers*, New York, Pergamon, 1985.

Clifford, J., „On ethnographic allegory", în J. Clifford & G. Marcus (eds), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1985.

Clifford, J., *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988.

Cohn, C., „Nuclear language and how we learned to pat the bomb", în *Bulletin of Atomic Scientists*, 1987a, pp. 17-24.

Cohn, C., „Sex and death in the rational world of defense intellectuals", în *Signs*, vol. 12, nr. 4, 1987b, pp. 687-718.

Collins, P. H., „Third World women in America", în B. K. Haber (ed.), *The Women's Annual, 1981*, Boston, G. K. Hall, 1982.

Cowan, R. S., *More Work for Mother: The Ironies of Household Technology from the Open Hearth to Microwave*, New York, Basic, 1983.

Daston, L. & Park, K., „Hermaphrodites in Renaissance France", lucrare nepublicată, nedatată.

de Lauretis, T., „The violence of rhetoric: considerations on representation and gender", în *Semiotica*, vol. 54, 1985, pp. 11-31.

de Lauretis, T., „Feminist studies/critical studies: issues, terms, and contexts", în T. de Lauretis (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986b, pp. 1-19.

de Lauretis, T. (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986b.

de Waal, F., *Chimpanzee Politics: Power and Sex among the Apes*, New York, Harper &Row, 1982.

Derrida, J., *Of Grammatology*, trad. şi introd. de G. C. Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976.

D'Onofrio-Flores, P. & Pfafflin, S. M. (eds), *Scientific-Technological Change and the Role of Women in Development*, Boulder, Westview, 1982.

Douglas, M., *Purity and Danger*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966.

Douglas, M., *Natural Symbols*, London, Cresset Press, 1970.

DuBois, P., *Centaurs and Amazons*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1982.

Duchen, C., *Feminism in France from May '68 to Mitterand*, London, Routledge & Kegan Paul, 1986.

Edwards, P., „Border wars: the science and politics of artificial intelligence", în *Radical America*, vol. 19, nr. 6, 1985, pp. 39-52.

Enloe, C., „Women textile workers in the militarization of Southeast Asia", în J. Nash & M. P. Fernandez-Kelly (eds), *Women and Men and the International Division of Labor*, Albany, State University of New York Press, 1983a, pp. 407-425.

Enloe, C., *Does Khaki Become You? The Militarization of Women's Lives*, Boston, South End, 1983b.

Epstein, B., *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the Seventies and Eighties*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Evans, M. (ed.), *Black Women Writers: A Critical Evaluation*, Garden City, NY, Doubleday/Anchor, 1984.

Fausto-Sterling, A., *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, New York, Basic, 1985.

Fernandez-Kelly, M. P., *For We Are Sold, I and My People*, Albany, State University of New York Press, 1983.

Fisher, D. (ed.), *The Third Woman: Minority Women Writers of the United States*, Boston, Houghtn Mifflin, 1980.

Flax, J., „Politic philosophy and the patriarchal unconscious: a psychoanalytic perspective on epistemology and metaphysics", în S. Harding and M. Hintikka (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel, 1983, pp. 245-282.

Foucault, M., *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception* [*Naissance de la clinique – une archéologie du regard médical*, 1963], trad. de A. M. Smith, New York, Vintage, 1975.

Foucault, M., *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* [*Surveiller et punir*, 1975], trad. de Alan Sheridan, New York, Vintage, 1979.

Foucault, M., *The History of Sexuality*, vol. I, *An Introduction* [*Histoire de la sexualité*, vol. I, *La volonté de savoir*, 1976], trad. de R. Hurley, New York, Pantheon, 1978.

Fraser, K., *Something. Even Human Voices. In the Foreground, a Lake*, Berkeley, CA, Kelsey St Press, 1984.

Fuentes, A. & Ehrenreich, B., *Women in the Global Factory*, Boston, South End, 1983.

Gates, H. L., „Writing «race» and the difference it makes", în *„Race", Writing, and Difference*, număr special, *Critical Inquiry*, vol. 12, nr. 1, pp. 1-20.

Giddings, Paula, *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America*, Toronto, Bantam, 1985.

Gilbert, S. M. & Gubar, S., *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, CT, Yale University Press, 1979.

Gordon, L., *Heroes of Their Own Lives. The Politics and History of Family Violence, Boston 1880-1960*, New York, Viking/Penguin, 1988.

Gordon, R., „The computerization of daily life, the sexual division of labor, and the homework economy", conferință susținută la Silicon Valley Workshop, University of California din Santa Cruz, 1983.

Gordon, R. & Kimball, L., „High-technology, employment and the challenges of education", Silicon Valley Research Project, Working Paper, nr. 1.

Gould, S. J., *Mismeasure of Man*, New York, Norton, 1981.

Gregory, J. & Nussbaum, K., „Race against time: automation of the office", în *Office: Technology and People*, vol. 1, 1982, pp. 197-236.

Griffin, S., *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, New York, Harper & Row, 1978.

Grossman, R., „Women's place in the integrated circuit", în *Radical America*, vol. 14, nr. 1, 1980, pp. 29-50.

Haas, V. & Perucci, C. (eds.), *Women in Scientific and Engineering Professions*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984.

Hacker, S., „The culture of engineering: women, workplace, and machine", în *Women's Studies International Quarterly*, vol. 4, nr. 3, 1981, pp. 341-353.

Hacker, S., „Doing it the hard way: ethnographic studies in the agribusiness and engineering classroom", conferință susținută la California America Studies Association, Pomona, 1984.

Hacker, S. & Bovit, L., „Agriculture to agribusiness: technical imperatives and changing roles", conferință susținută la Society for the History of Technology, Milwaukee, 1981.

Haraway, D. J., „The biological enterprise: sex, mind, and profit and human engineering to sociobiology", în *Radical History Review*, nr. 20, 1979, pp. 206-37.

Haraway, D. J., „Signs of dominance: from a physiology to a cybernetics of primate society", în *Studies in History of Biology*, nr. 6, 1983, pp. 129-219.

Haraway, D. J., „Class, race, sex, scientific objects of knowledge: a socialist-feminist perspective on the social construction of productive knowledge and some political consequences", în V. Haas & C. Perucci (eds.), *Women in Scientific and Engineering Professions*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984, pp. 212-229.

Haraway, D. J., „Teddy bear patriarchy: taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908-36", în *Social Text*, nr. 11, 1984-1985, pp. 20-64.

Haraway, D. J., *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York, Routledge, 1989.

Haraway, D. J., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, London, Free Association Press, 1991.

Harding, S., *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

Harding, S. & Hintikka, M. (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel, 1983.

Hartsock, N., „The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism", în S. Harding & M. Hintikka (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel, 1983a, pp. 283-310.

Hartsock, N., *Money, Sex, and Power*, New York, Longman, 1983b; Boston, Northeastern University Press, 1984.

Hartsock, N. „Rethinking modernism: minority and majority theories", în *Cultural Critique*, nr. 7, 1987, pp. 187-206.

Hogness, E. R., „Why stress? A look at the making of stress, 1936-56", 1983, articol nepublicat obținut de la autor, 4437 Mill Creek Rd, Healdsburg, CA 95448.

hooks, bell, *Ain't I a Woman*, Boston, South End, 1981.

hooks, bell, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, South End, 1984.

Hrdy, S. B., *The Woman That Never Evolved*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1981.

Hubbard, R., Henifin, M. S. & Fried, B. (eds.), *Women Look at Biology Looking at Women: A Collection of Feminist Critiques*, Cambridge, MA, Schenkman, 1979.

Hubbard, R., Henifin, M. S. & Fried, B. (eds.), *Biological Woman, the*

Convenient Myth, Cambridge, MA, Schenkman, 1982.

Hull, G., Scott, P. B. & Smith, B. (eds.), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Old Westbury, The Feminist Press, 1982.

International Fund for Agricultural Development, *IFAD Experience Relating to Rural Women, 1977-84*, Rome, IFAD, 37, 1985.

Irigaray, L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977.

Irigaray, L. *Et l'une ne bouge pas sans l'autre*, Paris, Minuit, 1979.

Jagger, A., *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ, Roman & Allenheld, 1983.

Jameson, F., „Post-modernism, or the cultural logic of late capitalism", în *New Left Review*, nr. 146, 1984, pp. 53-92.

Kahn, D. & Neumaier, D. (eds.), *Cultures in Contention*, Seattle, Real Comet, 1985.

Keller, E. F., *A Feeling for the Organism*, San Francisco, Freeman, 1983.

Keller, E. F., *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1985.

King, K., „The pleasure of repetition and the limits of identification in feminist science fiction: reimaginations of the body after the cyborg", conferință susținută la California American Studies Association, Pomona, 1984.

King, K., „The situation of lesbianism as feminism's magical sign: contests for meaning and the U.S. women's movement, 1968-72", în *Communication*, nr. 9(1), 1986, pp. 65-92.

King, K., „Canons without innocence", University of California din Santa Cruz, 1987a, teză de doctorat.

King, K., *The Passing Dreams of Choice… Once Before and After: Audre Lorde and the Apparatus of Literary Production*, prezentarea cărții, University of Maryland din College Park, 1987b.

Kingston, M. H., *China Men*, New York, Knopf, 1977.

Klein, H., „Marxism, psychoanalysis, and mother nature", în *Feminist Studies*, vol. 15, nr. 2, 1989, pp. 255-278.

Kramarae, C. & Treichler, P., *A Feminist Dictionary*, Boston, Pandora, 1985.

Latour, B., *Les microbes. Guerre et paix, suivi de Irréductions*, Paris, Métailié, 1984.

Lerner, G. (ed.), *Black Women in White America: A Documentary History*, New York, Vintage, 1973.

Lévi-Strauss, C., *Tristes Tropiques*, trad. de John Russell, New York, Atheneum, 1971.

Lewontin, R. C., Rose, S. & Kamin, L. J., *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*, New York, Pantheon, 1984.

Lorde, A., *Zami, a New Spelling of My Name* [1982], Trumansberg, NY, Crossing,1983.

Lorde, A., *Sister Outsider*, Trumansberg, NY, Crossing, 1984.

Lowe, L., „French literary Orientalism: The representations of «others» in the texts of Montesquieu, Flaubert, and Kristeva", University of California din Santa Cruz, 1986, teză de doctorat.

Mackey, N., „Review", în *Sulfur*, nr. 2, 1984, pp. 200-205.

MacKinnon, C., „Feminism, marxism, method, and the state: an agenda for theory", în *Signs*, vol. 7, nr. 3, 1982, pp. 515-544.

MacKinnon, C., *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982.

Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives, *Feminist Review*, nr. 17, număr special, 1984.

Marcuse, H., *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon, 1964.

Markoff, J. & Siegel, L., „Military micros", lucrare prezentată la conferința Silicon Valley Research Project, University of California din Santa Cruz, 1983.

Marks, E. & de Courtivron, I. (eds), *New French Feminisms*, Amherst, University of Massachussetts Press, 1980.

McCaffrey, A., *The Ship Who Sang*, New York, Ballantine, 1969.

Merchant, C., *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York, Harper & Row, 1980.

Microelectronics Group, *Microelectronics: Capitalist Technology and the Working Class*, London, CSE, 1980.

Mohanty, C. T., „Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourse", în *Boundary*, vol. 2, 3, nr. 12/13, 1984, pp. 333-358.

Moraga, C., *Loving in the War Years: lo que nunca pasó por sus labios*, Boston, South End, 1983.

Moraga, C., & Anzaldúa, G. (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Watertown, Persephone, 1981.

Morgan, E., *The Descent of Woman*, New York, Stein & Day, 1972.

Morgan, R. (ed.), *Sisterhood Is Global*, Garden City, NY, Anchor/Doubleday, 1984.

Nash, J. & Fernandez-Kelly, M. P. (eds), *Women and Men and the International Division of Labor*, Albany, State University of New York Press, 1983.

Nash, R., „The exporting and importing of nature: nature-appreciation as a commodity, 1850-1980", în *Perspectives in American History*, nr. 3, 1979, pp. 517-560.

National Science Foundation, *Women and Minorities in Science and Engineering, Washington*, NSF, 1988.

O'Brien, M., *The Politics of Reproduction*, New York, Routledge & Kegan Paul, 1981.

Ong, A., *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Workers in Malaysia*, Albany, State University of New York Press, 1987.

Ong, W., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, New York, Methuen, 1982.

Park, K. & Daston, L. J., „Unnatural conceptions: the study of monsters in sixteenth- and seventeenth-century France and England", în *Past and Present*, nr. 92, 1981, pp. 20-54.

Perloff, M., „Dirty language and scramble systems", în *Sulfur*, nr. 11, 1984, pp. 178-83.

Petchesky, R. P., „Abortion, anti-feminism and the rise of the New Right", în

Feminist Studies, vol. 7, nr. 2, pp. 206-246.

Piven, F. F. & Coward, R., *The New Class War: Reagan's Attack on the Welfare State and Its Consequences*, New York, Pantheon, 1982.

Preston, D., „Shooting in paradise", *în Natural History*, nr. 93(12), 1984, pp. 14-19.

Reskin, B. F. & Hartmann, H. (eds.), *Women's Work, Men's Work*, Washington, National Academy of Sciences, 1986.

Rich, A., *The Dream of a Common Language*, New York, Norton, 1978.

Rose, H., „Hand, brain, and heart: a feminist epistemology for the natural sciences", în *Signs*, vol. 9, nr. 1, 1983, pp. 73-90.

Rose, H., „Women's work: women's knowledge", în J. Mitchell & A. Oakley (eds.), *What Is Feminism? A Re-Examination*, New York, Pantheon, 1986, pp. 161-183.

Rose, S., *The American Profile Poster: Who Owns What, Who Makes How Much, Who Works Where, and Who Lives with Whom?*, New York, Pantheon, 1986.

Rossiter, M., *Women Scientists in America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982.

Rothschild, J. (ed.), *Machina ex Dea: Feminist Perspectives on Technology*, New York, Pergamon, 1983.

Russ, J., *How to Suppress Women's Writing*, Austin, University of Texas Press, 1983.

Sachs, C., *The Invisible Farmers: Women in Agricultural Production*, Totowa, Rowman & Allenheld, 1983.

Said, E., *Orientalism*, New York, Pantheon, 1978.

Sandoval, C., „Dis-illusionment and the poetry of the future: the making of oppositional consciousness", University of California din Santa Cruz, 1984, lucrare pentru admiterea la doctorat.

Sandoval, C., *Yours in Struggle: Women Respond to Racism, a Report on the National Women's Studies Association*, Oakland, CA, Center for Third World Organizing, nedatat.

Schiebinger, L., „The history and philosophy of women in science: a review essay", în *Signs*, vol. 12, nr. 2, 1987, pp. 305-332.

Science Policy Research Unit, *Microelectronics and Women's Employment in Britain*, University of Sussex, 1982.

Smith, D., „Women's perspective as a radical critique of sociology", în *Sociological Inquiry*, nr. 44, 1974.

Smith, D., „A sociology of women", în J. Sherman & E. T. Beck (eds), *The Prism of Sex*, Madison, University of Wisconsin Press, 1979.

Smith, B., „Toward a Black feminist criticism" [1977], în E. Showalter (ed.), *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature and Theory*, New York, Pantheon, 1985, pp. 168-85.

Smith, B., (ed.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, New York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1983.

Sofia, Z. (Z. Sofoulis), „Exterminating fetuses: abortion, disarment, and the sexo-semiotics of extra-terrestrialism", în *Diacritics*, vol. 14, nr. 2, 1984, pp. 47-59.

Sofoulis, Z., „Lacklein", University of California din Santa Cruz, 1987, eseu

nepublicat.

Sontag, S., *On Photography*, New York, Dell, 1977.

Stacey, J., „Sexism by a subtler name? Postindustrial conditions and postfeminist consciousness", în *Socialist Review*, nr. 96, 1987, pp. 7-28.

Stallard, K., Ehrenreich, B. & Sklar, H., *Poetry in the American Dream*, Boston, South End, 1983.

Sturgeon, N., „Feminism, anarchism, and non-violent direct action politics", University of California din Santa Cruz, 1986, lucrare de admitere la doctorat.

Sussman, V., „Personal tech. Technology lends a hand", în *The Washington Post Magazine*, nr. 9, noiembrie, 1986, pp. 45-56.

Traweek, S., *Beamtimes and Lifetimes: The World of High Energy Physics*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988.

Treichler, P., „AIDS, homophobia, and biomedical discourse: an epidemic of signification", în *October*, nr. 43, 1987, pp. 31-70.

Trinh T. Minh-ha, „Introduction" & „Difference: «a special third world women issue»", în *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*, nr. 8, 1986-1987, pp. 3-38.

Weizenbaum, J., *Computer Power and Human Reason*, San Francisco, Freeman, 1976.

Welford, J. N., „Pilot's helmet helps interpret high speed world", în *New York Times*, 1 iulie 1986, pp. 21, 24.

Wilfred, D., „Capital and agriculture, a review of Marxian problematics", în *Studies in Political Economy*, nr. 7, 1982, pp. 127-154.

Winner, L., *Autonomous Technology: Technics out of Control as a Theme in Political Thought*, Cambridge, MA, MIT Press, 1977.

Winner, L., „Do artifacts have politics?", în *Daedalus*, vol. 109, nr. 1, 1980, pp. 121-36.

Winner, L., *The Whale and the Reactor*, Chicago, University of Chicago Peress, 1986.

Winograd, T. & Flores, F., *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design*, Norwood, NJ, Ablex, 1986.

Wittig, M., *The Lesbian Body* [*Le corps lesbien*, 1973], trad. de D. LeVay, New York, Avon, 1975.

Women and Poverty, *Signs*, vol. 10, nr. 2, număr special, 1984.

Wright, S., „Recombinant DNA: the status of hazards and controls", în *Environment*, vol. 24, nr. 6, iulie/august 1982, pp. 12-20, 51-53.

Wright, S., „Recombinant DNA technology and its social transformation, 1972-82", în *Osiris*, seria a II-a, nr. 2, 1986, pp. 303-360.

Young, R. M. & Levidow, L. (eds.), *Science, Technology and the Labour Process*, 2 vol., London, CSE şi Free Association Books, 1981, 1985.

Yoxen, E., *The Gene Business*, New York, Harper & Row, 1983.

Zimmerman, J. (ed.), *The Technological Woman: Interfacing and Tomorrow*, New York, Praeger, 1983.

Helena Pedersen

Crearea de politici educaționale pentru schimbare socială
O intervenție postumanistă

Traducere de Daniel Clinci

Una dintre finalitățile fundamentale ale sistemului educațional occidental – reproducerea economică, socială şi culturală a societății – cere ca educația să dezvolte strategii de a face față transformărilor şi schimbării care provin din afara instituției educației. La nivelul creării de politici educaționale, aceste eforturi sunt vizibile în anumite componente orientate spre viitor, incluse în justificări, planuri şi declarații referitoare la scopul educației. Un exemplu de document în care aceste componente sunt puternic articulate este aşa-numitul *Raport Delors* de la mijlocul anilor 1990 (Delors *et al*., 1996). Un document mai recent, proiectul unui raport asupra programului „Education and Training 2010" al Consiliului Uniunii Europene (2008) începe cu declarația „Educația şi pregătirea sunt cruciale pentru schimbarea economică şi socială" (p. 2). În politica post-Delors, obiectivul instrumental al educației, acela de a aduce în prim plan o anume societate viitoare, este omniprezent, dar din ce în ce mai mult încurcat într-o rețea haotică de relații apărută din încorporarea socioeconomicului şi a educației în modernitatea târzie.

Articolul de față are în vedere tensiunile dintre educația pentru schimbare socială, formulată în documentele internaționale de politică educațională, şi educația pentru reproducerea economică, socială şi culturală în lumina teoriilor postumaniste. Vom explora modul în care dimensiunea orientată spre viitor, instrumentală, a creării politicilor educaționale, aparent în serviciul „binelui comun", generează închideri particulare în locul deschiderilor pentru viziuni ale schimbării sociale. Mai precis, vom observa cum aceste închideri facilitează formarea anumitor poziții ale subiectului şi dislocă altele prin restrângerea spațiului conceptual şi reglementarea condițiilor de formare a subiectului sau, în cuvintele lui Biesta (2006), „come into the world" (p. ix). Vom realiza

ceea ce ne propunem aducând în dialog teoria educațională şi studiile animalelor asupra politicii educaționale „postumaniste“, un dialog ale cărui direcții filosofice au fost schițate anterior (Pedersen 2010b). Acesta nu este un refuz al instrumentalității educației ca atare, ci mai degrabă o tentativă de a crea fisuri, de a introduce un „zgomot“ postumanist în interiorul anumitor caracteristici sociopolitice ale aparatului educațional apărute în modernitate.

Am punctat în altă parte importanța deschiderii teoriei educației la dezbateri despre postumanism, în particular cel din direcția studiilor animalelor, pentru a închide „hiatusul“ dintre cele două (observabil, spre exemplu, în fetişizarea educațională a „devenirii ca om“, precum şi a altor forme înrudite de performativitate a speciilor[1]). Am sugerat că postumanismul, abordând întrebări fundamentale în legătură cu problematicul proiect al definirii unei „naturi umane“ esențiale (Wolfe, 2008), conectează teoria educației cu studiile animalelor prin spații ale imperfecțiunii ontologice/epistemologice, prin intersubiectivități „radicale“, prin modalități deschise de „a veni pe lume“ (cf. Biesta, 1998a, b, 1999, 2006; Braun, 2004) şi prin descentralizarea subiectului uman al gândirii umaniste iluministe (Pedersen, 2010b). Prezentul articol, aflat la confluența dintre teoria educațională critică şi studiile animalelor, se întreabă ce anume poate însemna această abordare teoretică/filosofică la nivelul politicilor educaționale. Plecând de la cinci idei comune privind relația dintre educație şi schimbare socială care apar frecvent în retorica construcției de politici educaționale din zilele noastre – „societatea cunoaşterii“, „societatea democratică“, „societatea multiculturală“, „societatea globalizată“ şi „societatea durabilă“ – articolul identifică un număr de provocări aduse de postumanism teoriilor convenționale despre producția, medierea şi dezvoltarea cunoaşterii instituționalizate considerate un catalizator al progresului social.

Abordarea analitică

Materialul meu empiric constă în documente de politică educațională publicate online şi accesate pe site-urile a cinci actori majori ai construcției de politici educaționale pe plan internațional: UNESCO, Organizația pentru Cooperare şi Dezvoltare Economică (OCDE), Banca Mondială, Comisia Europeană şi Consiliul Nordic de Miniştri. Am citit prezentări ale strategiilor educaționale pe site-urile lor şi am descărcat materiale care identifică, raportează şi contextualizează aceste strategii în

1 Prin „performativitate a speciilor“ înțeleg practicile discursive şi procesele care produc şi reproduc alteritatea non-umană în contexte particulare ale interacțiunii uman-animal. Termenul este dezvoltat din aplicarea în Birke et al (2004) a noțiunii de performativitate a genurilor aparținând lui Judith Butler la relațiile uman-animal. (pentru o discuție în detaliu a performativității speciilor, vezi Pedersen, 2010a).

detaliu (un total de nouă documente[2]).

Sistemul de educație formală este inclus în și, în același timp, co-creator al formelor de performativitate a speciilor, bază a criticii postumaniste (Pedersen, 2010a). Această situație naște condiții și delimitări pentru diferite sensuri ale schimbării sociale; „societățile" pe care educația, ca instrument, încearcă să le obțină la nivel local, național și transnațional. Pe urmele pedagogiei critice și a analizei critice a discursului, am analizat documentele de politică educațională pentru a clarifica în ce mod descriu actorii de mai sus scopurile educației din punctul de vedere al conceperii societăților viitoare. Apoi, am explorat modul în care teoria postumanistă poate fi utilizată drept instrument analitic critic pentru a redesena diferitele funcții atribuite educației într-un context societal mai larg și pentru a evalua prejudecățile referitoare la relația dintre dezvoltarea socială și educațională.

În lectura acestor documente, am căutat cuvinte cheie recurente și concepte care pot fi interpretate drept descriptori ai schimbărilor sociale la care educația trebuie să contribuie. Am discriminat forțele și modele sociale descrise drept agenți ai schimbării (pe care educația trebuie să îi ia în seamă) și obiectivele sociale dezirabile. În această lucrare, suntem interesați mai mult de ultimele (deși, uneori, se întrepătrund cu primele). Așadar, prezentul articol se concentrează asupra dimensiunilor normative ale documentelor educaționale. Strategia mea de lectură a inclus și notarea acelor cuvinte cheie care apar nu numai într-un document în particular, ci sunt recurente la nivelul unei analize a diferitelor documente aparținând celor cinci actori. Prin această metodă, am izolat nouă concepte normative în legătură cu educația ca instrument al schimbării sociale: „creștere economică", „competitivitate", „coeziune socială", „înțelegere interculturală", „democrație", „societate a cunoașterii", „echitate", „sănătate" și „reducere a sărăciei". Am combinat pe șase dintre acestea pentru a formula patru idei generale pe care le vom analiza în acest articol: „societate a cunoașterii", „societate democratică", „societate multiculturală" și „societate globalizată". Acestora li s-a adăugat a cincea,

2 *UNESCO's Medium-Term Strategy 2008-2013* (34 C/4)(UNESCO, 2008), *The OECD Centre for Educational Research and Innovation* (OECD, 2008a), *the Education Sector Strategy* (World Bank, 1999), *Opening Doors: education and the World Bank* (World Bank, 2009), *Improving Competences for the 21st Century* (European Commission, 2008a), *Key Competences for Lifelong Learning: European Reference Framework* (European Commission, 2007), *An Updated Strategic Framework for European Cooperation in Education and Training* (Commission of the European Communities, 2008), *Draft 2008 Joint Progress Report of the Council and the Commission on the Implementation of the 'Education & Training 2010' Work Programme 'Delivering Lifelong Learning for Knowledge, Creativity and Innovation' – Adoption* (Council of the European Union, 2008), *Norden – en ledande, dynamisk kunskaps och kompetensregion* (Proposal from Nordic Council of Ministers (Nordic Council, 2007). Am folosit și raportul Delors *Learning: the treasure within – report to UNESCO of the International Commission on Education for the Twenty-first Century* (Délors et al, 1996) ca material de referință. Trebuie notat faptul că aceste texte nu sunt exhaustive și nu acoperă toată documentația în legătură cu politicile educaționale produse de acești actori. Ele sunt, totuși, publicate pe Web și, ca atare, asumate ca idei cheie ale pozițiilor formale asupra strategiilor pentru realizarea politicilor educaționale ale actorilor.

„societatea durabilă“, care nu apare în documente în măsura în care ne aşteptam[3]. Cu toate acestea, având în vedere că face obiectul Decadei Educației pentru Societatea Durabilă 2005-2014 a ONU, am inclus-o ca fiind o prioritate a sectoarelor educaționale a ONU şi UNESCO.

Cel mai comun dintre aceşti termeni din documentele de politică educațională, rapoarte şi prezentări este cel de „creştere/prosperitate economică (națională)“, care apare în documentele tuturor celor cinci actori (UNESCO, Banca Mondială, Comisia Europeană, OCDE şi Consiliul Nordic de Miniştri). Împreună cu noțiunea de „competitivitate“ (regăsită în documentele a trei actori), conceptul respectiv formează noțiunea mai largă de „societate globalizată“. „Coeziunea socială“ apare în documentele a patru actori şi a fost intersectat cu „înțelegerea interculturală“/„toleranța“/„comunicarea“ (patru actori) pentru a forma noțiunea de „societate multiculturală“[4]. „Democrația/valorile democrației“ apar în documentele a patru actori şi formează o categorie aparte. „Societatea cunoaşterii/economia cunoaşterii“ apar în documentele aparținând a doi actori[5] şi, în mod similar, formează o categorie distinctă. De asemenea, există şi alți termeni pe care i-am omis şi care apar în documentele a trei din cei cinci actori, cum ar fi „echitate“ (cf. Nota 4), „sănătate“ şi „reducere a sărăciei“.

Astfel, cele cinci idei generale – „societatea cunoaşterii“, „societatea democratică“, „societatea multiculturală“, „societatea globalizată“ şi „societatea durabilă“ – nu acoperă toate obiectivele educației aşa cum sunt articulate în documentele analizate şi nici nu constituie concepte unificatoare, discrete, coerente. Deşi ele nu sunt construite în mod arbitrar, posedă diferite sensuri, unele dintre acestea putând fi recunoscute în diferite documente. Spre exemplu, dimensiunile şi implicațiile „societății multiculturale“ şi ale „societății globalizate“ nu sunt descrise drept obiective sau condiții de obținut cu ajutorul educației, ci mai degrabă drept forțe externe educației, realități pe care educația trebuie să le abordeze. Sensurile şi implicațiile acestor idei vor fi discutate în secțiunile următoare.

3 Am găsit noțiunea de „dezvoltare durabilă“ numai în documentele UNESCO şi în cele ale Comisiei Europene.

4 Noțiunea de „coeziune socială“ are câteva conotații diferite în documente. Banca Mondială (1999) menționează coeziunea socială în relație cu echitatea, dar dezvoltă termenul în particular în contextul valorilor educației explicând că „educația transmite valori, credințe şi tradiții. Formează atitudini şi aspirații, iar competențele pe care le dezvoltă includ abilități cruciale inter- şi intrapersonale (p. 6). La fel, Comisia Europeană, în textul *Key Competences for Lifelong Learning: European Reference Framework* (2007) pune în prim plan coeziunea socială ca mod de combatere a marginalizării, dar o menționează şi în contextul „diversității sociale“ şi importanței „respectului pentru valorile comune“ (p. 10) (coeziunea socială în relație cu dezvoltarea valorilor comune este evidențiată şi de OECD, 2009). Pe lângă acestea, UNESCO include coeziunea socială în înțelegerea interculturală şi dialog.

5 UNESCO (2005a) a produs un raport asupra acestei probleme, dar nu se află printre documentele pe care le-am studiat.

„Societatea cunoașterii“ Flexibilitate, angajabilitate şi „o viață de succes“

„Societatea cunoaşterii“ este un concept utilizat de obicei pentru descrierea importanței crescânde a educației, cercetării, inovării şi pregătirii de experți care schimbă rolul educației (European Science Foundation, 2008). Există o presupoziție larg răspândită care spune că producția, circulația şi intersectarea diferitelor forme de cunoaştere creşte atât în intensitate, cât şi în complexitate, şi că instituțiile educaționale trebuie să se pregătească pentru aceste provocări. Cunoaşterea este recunoscută drept un factor major al competitivității globale la nivelul statelor-națiuni, al corporațiilor, precum şi al individului, transformând cunoaşterea mai mult sau mai puțin într-un bun care poate fi comercializat pe piața globală (ca munca sau alte forme de resurse). Aceste condiții determină ce forme de cunoaştere sunt considerate valide, eficiente şi legitime pentru a fi diseminate într-un context dat. În documentele de politică educațională, „societatea cunoaşterii“ este asociată în general unei forțe de muncă flexibile, angajabile şi productive, iar beneficiile sale pentru viețile umane individuale sunt aşteptate în termenii „angajabilității“.

Rațiunile „societății cunoaşterii“ ne indică, de asemenea, o necesitate de a integra diferite arii ale cunoaşterii şi ştiinței (UNESCO, 2005a). Totuşi, curricula şi organizațiile educaționale sunt încă structurate pe baza paradigmelor epistemologice convenționale, separând cunoaşterea în arii ale „ştiințelor naturii“ şi „ştiințelor sociale“ iar, de aici, în „natură“ şi „societate“. Această demarcație este, evident, inadecvată pentru a înțelege şi explica complexe relații ale naturii, tehnologiei şi societății în modernitatea târzie şi este supusă chestionării de către analiza postumanistă. Văzând natura drept o „temă a discursului public“, mai degrabă decât un spațiu fizic, resursă sau esență, Haraway (2004) indică o înțelegere a „naturii“ drept co-construcție a actorilor umani şi non-umani şi drept spațiu care să conțină teme comune. Această înțelegere invalidează limita societate/ natură care susține organizații şi prezentări ale cunoaşterii convenționale în educația formală. Cu toate acestea, procesele interactive uman-nonuman despre care discută Haraway au loc în sfera relațiilor de putere instituționalizate, guvernate de producția şi acumularea de profit economic care se sprijină pe exploatarea continuă a corpurilor animalelor, a muncii lor şi a capacităților lor de reproducere.

Acest lucru are implicații semnificative în ceea ce priveşte ideea „societății cunoaşterii“. Ce forme de cunoaştere apar din forțele care formează condițiile de viață împărtăşite de oameni şi animale? În ce moduri destabilizează postumanismul paradigmele epistemologice care separă cunoaşterea în „ştiință a naturii“ şi „ştiință socială“ şi care sunt implicațiile în domeniul educației?

„Societatea cunoaşterii“ Zoontologii şi zooepistemologii

Animalele non-umane intră în sistemele de producție a cunoaşterii pe căi multiple şi pe niveluri diferite. Ele pot întrerupe sau deranja formațiunile de cunoaştere care „ne“ sunt familiare şi ne atrag atenția asupra unor forme de cunoaştere pentru care (deocamdată) nu avem nume. Ele pot aduce o provocare limitelor preconcepute dintre subiectivitate/obiectivitate, interior/exterior, centru/periferie în producerea cunoaşterii şi pot, atât în sens literal, cât şi figurat, consuma artefactele care constituie, simultan, produce şi semnificanți ai cunoaşterii (spre exemplu, Birke et al [2004] despre agentivitatea „şobolanilor de laborator“).

Zoontologia – termen ce denotă faptul că „ontologia“ nu înseamnă numai ontologia omului (Wolfe, 2003; Rossini, 2006) – punctează că există multe moduri de relaționare cu lumea, între care modul „uman“ este numai un mic subset. Natura non-generică a animalelor şi a agentivității animale poate afecta structura internă a oricărei discipline (Wolfe, 2009). în mod similar, *zooepistemologia* (Miller, 1992) oferă o perspectivă alternativă asupra formelor de cunoaştere şi asupra producerii cunoaşterii care nu numai că include animalele non-umane, ci le aduce în prim-plan drept actori cheie în diferitele modalități de „a fi în“ şi „a înțelege“ lumea. Similar, pentru Pickering (2005), abordarea postumanistă asupra producerii de cunoaştere se concentrează pe relațiile dintre uman şi non-uman. Aici, o „devenire reciprocă“ a umanului şi non-umanului reclamă o modificare a subiectului analizei. Această modificare postumanistă deschide un spațiu diferit şi distinctiv de cercetare – studiul conexiunilor şi al devenirii împreună a umanului şi a non-umanului. Pentru Pickering (care îi urmează pe Deleuze şi Guattari), postumanismul este un instrument prin care se depăşesc limitele tradiționale ale disciplinelor dintre ştiințele naturale şi cele sociale/ umaniste, prin care se studiază „dialectica evoluției“ dintre agentivitatea umană şi cea non-umană.

Din perspectiva propriei sale practici pedagogice ca profesor de ştiințe, Gough (2004), pe urmele lui Latour şi Haraway, care intenționau să redeseneze discursul umanist în educația formală, explică cum a abordat „pedagogiile postumaniste“:

> Realizarea acestor conexiuni dintre corpurile materiale şi formațiunile discursive m-a ajutat să chestionez aspecte ale propriei mele practici, aspecte blocate în categorii şi dualisme epistemologice şi ontologice care subîntind discursurile umaniste contemporane despre şcolarizare şi educație superioară, în special cele care îi separă pe oameni de ceilalți, cum ar fi distincțiile uman/ animal sau uman/ maşină. (Gough, 2004, p. 255)

În cadrul acestui proces, Gough vede predarea şi învățarea drept „ansamble material-semiotice de relații socio-tehnice fixate şi realizate prin modificarea conexiunilor şi interacțiunilor într-o varietate de materiale tehnice, „naturale", organice şi textuale" (Gough, 2004, p. 255).

Dacă animalele, într-un anume sens, sunt co-producătoare de cunoaştere, atunci această participare este, de obicei, forțată, deoarece cunoaşterea care obiectivează, tiranizează, răneşte şi extermină animalul se insinuează în majoritatea dimensiunilor şi instituțiilor societății umane. În condițiile acestea, în care corpurile animalelor sunt instrumente de producție importante şi acumulări de carne, muncă şi capital (Watts, 2000), această cunoaştere funcționează în moduri mai sofisticate, prin producție în masă, (re)configurare, instrumentalizare, raționalizare şi control al calității animalului. UNESCO (2005a) schițează un scenariu viitor al unor sisteme de management puternice şi al unor tehnici de supraveghere, scenariu în care „majoritatea produselor, inclusiv plantele şi animalele domestice, vor fi probabil etichetate prin microcipuri care ne vor furniza, în timp real, informații despre starea lor..., locul în care se află … şi mişcarea lor" (p. 48) (cf. Bergman [2005] despre radio-telemetrie ca formă de bio-putere în managementul faunei şi florei). Astfel, idealul unei „forțe de muncă flexibile, angajabile şi productive" îşi găseşte propria semnificație în relație cu complexul industrial animal (Noske, 1997) în modernitatea târzie.

De vreme ce orice relatare asupra „societății cunoaşterii" trebuie să fie parțială, incompletă şi într-o stare fluidă, coregrafiile inter-specii, performativitatea şi configurările din cadrul producției şi utilizării hegemonice şi contra-hegemonice a cunoaşterii necesită o regândire radicală a semnificațiilor şi implicațiilor societății cunoaşterii. După cum indică Fudge (2009), antropocentrismul în producția şi diseminarea cunoaşterii este o *alegere*, nu o esență inerentă. Mai mult, este o alegere care pune în lumină deficiențele, neajunsurile şi delimitările structurilor şi modelelor de gândire prevalente.

„Societatea democratică" Cetățenie activă, solidaritate şi „voce"

Educația formală este de multe ori privită drept o arenă importantă pentru diseminarea valorilor democratice şi pentru alimentarea competenței de a participa şi a contribui la o societate democratică. Spre exemplu, în cercetarea educațională suedeză, „misiunea" democratică a sistemului educațional este rareori problematizată sau dezbătută (Arnot et al, 2007). Educația pentru democrație include în general idei cum ar fi toleranța şi egalitatea, în special cu privire la gen şi etnie, precum şi la alte grupuri sociale dezavantajate. Banca Mondială (1999) identifică această contribuție a

educației la democrație în termenii „ajutorării cetățenilor pentru a dezvolta capacitatea de a fi bine informați, a înțelege probleme dificile, a face alegeri înțelepte și de a impune ca oficialii aleși să fie răspunzători pentru promisiunile lor“ (p. 1). Pentru Comisia Europeană, școlile trebuie să asigure realizarea societăților deschise și democratice prin instrucția persoanelor ca acestea să fie „informate și preocupate de societatea lor și active în aceasta“, prin predarea cetățeniei, solidarității și a democrației participative (2008b). O altă problemă centrală în educația democratică, dar și în pedagogia critică, este noțiunea de „voce“ (cf. Banca Mondială, 2009). În teoria critică a educației, „vocea“ se referă la gramatica culturală și la cunoștințele anterioare pe care indivizii le utilizează pentru a interpreta și articula experiențele și denotă mijloacele pe care studenții le au la dispoziție pentru a se face „auziți“ și pentru a se autodefini drept participanți activi în lume (McLaren, 1998)

Teoria postumanistă complică multe ipoteze legate de relațiile dintre educație și democrație și oferă noi perspective asupra noțiunii de „voce“ în contextul marginalizării și reducerii la tăcere a vocilor individuale și colective ale grupurilor dezavantajate și subordonate (umane sau animale). Ce anume ar însemna pentru educația democratică a răspunde la „vocile“ și experiențele trăite de animalele non-umane?

„Societatea democratică“ Prezențe politice bio-relaționale

Noțiunea de „democrație“ structurează relația dintre individual și colectiv. Pe urmele unui model al lui Conradt și Roper, List (2004) argumentează că și grupurile animale se pot angaja în luarea de decizii „democratice“ despre începerea sau oprirea unei activități sincrone (folosind posturi ale corpului, mișcări și sunete) în condiții ce conțin o doză de incertitudine, cum ar fi în cazul în care un prădător se află în apropiere, când alimentele se află într-un anume loc sau când trebuie luată o decizie asupra rutei de parcurs optime. Conform lui List, o decizie „democratică“ este mai susceptibilă de a corectă decât una despotic, a unui singur individ. Luând în considerare, totuși, multiplele aspecte complexe din cadrul noțiunii de „democrație“ din punctul de vedere al științelor educaționale și sociale, ale căror definiții ale democrației merg dincolo de „luarea de decizii în grup“, doresc să abordez această problemă intr-un unghi diferit: ce posibilități au animalele de a se face auzite în societatea umană, în care antropocentrismul și excluziunea non-umanilor sunt fundamentale pentru înțelegerea și practica democrației moștenite de noi (Bingham, 2006)? Cum se pot face ele auzite într-o societate caracterizată de Clark (1997) ca permițând animalelor să existe în împrejurimi (întotdeauna sub amenințarea deportării) atât timp cât rămân liniștite și mute?

Jones (2000) se ocupă de relația dintre individual şi colectiv ca problemă primară în interacțiunea uman-animal (sălbatic). Animalele sunt supuse unei construcții abstracte sociale a grupului, a speciei, a populației, având implicații importante pentru situația vieții lor ca indivizi care compun aceste populații: dacă populațiile animale nu sunt afectate în nici un fel de o acțiune umană specifică, suferința animală individuală şi moartea nu sunt considerate problematice. Acest argument pierde din vedere perspectiva afacerilor agricole cu animale şi pe cea a biotehnologiei, în care animalele nu sunt amenințate de extincție, ci produse în masă şi, de multe ori, patentate ca orice altă inovație obiectuală. Jones sugerează că, pentru ca animalele să fie prezente politic, trebuie să creăm valuri în spațiile exploatate ale colectivelor, să destructurăm spațialitățile opresiunii şi să le emancipăm de sub tirania „comunului". Aş dori să dezvolt argumentul lui Jones şi să sugerez articularea unei idei de democrație bio-relațională, pornind de la interacțiunile dintre constelații particulare sau ansamble de grupuri sau indivizi non-umani. În această perspectivă, democrația ar fi un spațiu în care materialul uman şi non-uman să fie reconfigurat interactiv (cf. Wilbert, 2000). După cum afirmă Sanders & Arluke (1993):

> *În locul unei lumi separate în subiecți (oameni de ştiință, bărbați, cei puternici) şi obiecte (animale, femei, „sălbatici"), imaginea lumii devine compusă din subiecți-în-interacțiune, actori umani şi non-umani, în cooperare şi în luptă cu forțele culturale, politice şi istorice care fixează activitățile lor.* (Sanders & Arluke, 1993, p. 386)

Pe urmele acestui argument, o întrebare centrală în situația luării de decizii ar fi: Interpretarea convențională a democrației este potrivită şi suficientă pentru bunăstarea şi în interesul fiecărui corp afectat de această decizie sau acțiune? Ceea ce se întrezăreşte aici poate că nu este un „parlament al lucrurilor" (chiar dacă, în cuvintele lui Latour [1993], „lucrurile nu sunt nici ele lucruri" [p. 138]), dar reprezintă cel puțin procese democratice în care non-umanii sunt prezenți din punct de vedere politic. Din partea educației s-ar cere o responsabilitate reconstituită similară (cf. Biesta, 2006, p. 70) care să abordeze intersecțiile de gen/postcoloniale/postumane[6].

„Societatea multiculturală" Incluziune, comunicare şi „valori comune"

Dintr-un punct de vedere educațional, ideea unei societăți democratice şi a unei societăți multiculturale sunt inter-conectate. Ambele

6 Vezi Adrzejewski et al (2009) pentru sugestii privind dezvoltarea curriculumului pentru educație critică interspecii. Pentru o abordare mai dezvoltată privind non-umanii şi educația, vezi Heslep (2009).

concepte implică modele de interacțiune non-represive în care, ideal, oricine posedă oportunități și valoare egale. O societate multiculturală este deschisă la diversitatea identităților, expresiilor şi stilurilor de viață. Hegemonia culturală este, din acest punct de vedere, problematică, iar în documentele de politică educațională respectul pentru diversitatea lingvistică și culturală constituie una din competențele cheie pe care educația trebuie să le dezvolte (ex. Comisia Europeană, 2007). Totuși, noțiunile de „incluziune socială" și „coeziune" care apar în documente fie par a implica o „meta-narațiune" a identității culturale (cum ar fi „identitatea europeană"), fie scot în evidență promovarea unor „valori comune" (Organizația pentru Dezvoltare și Cooperare Economică, 2009).

Indiferent de orice ambivalențe din aceste documente, trebuie să fie clar că o societate multiculturală are nevoie de o varietate de mijloace de comunicare, nu numai de cele limitate la o cunoaştere reglementată în limba națională, canonică (Cope & Kalantzis, 2000). Acest lucru ne oferă posibilitatea unei noțiuni extinse a „alfabetizării". Mai mult, perspectiva postumanistă asupra „societății multiculturale" (și definițiile multiple ale alfabetizării) argumentează faptul că o astfel de societate trebuie să susțină nu numai o varietate de stiluri de viață, ci şi o varietate de *forme* de viață. După cum remarcă Armstrong & Simmons (2007), autoritatea aparentă a modalităților de expresie umane se sprijină pe ignorarea „multor limbaje, tehnici, culturi, inteligențe, intenții şi acțiuni ale animalelor non-umane" (p. 20). Cum se poate aborda alteritatea animală şi cum pot comunicarea și semnificarea uman-animal să devină o parte a educației pentru o societate multiculturală? Cum poate diversitatea culturilor animale să ajute şi să fie ajutată de dezvoltarea educației multiculturale?

„Societatea multiculturală" Zoo-alfabetizarea şi eforturile trans-specii de „a ființa o lume"

Pentru a începe cu noțiunea de „alfabetizare", Sloterdijk (2009) consideră că umanismul ca atare poate fi înțeles drept consecință a alfabetizării:

> Astfel, putem urmări fantezia comunitară care stă la baza întregului umanism încă de la modelul unei societăți literate, în care participarea prin intermediul lecturii canonului indică o iubire comună a mesajelor care produc inspirație. În inima umanismului înțeles astfel descoperim o fantezie de club sau de cult: visul solidarității pompoase a celor ce au fost aleşi să aibă permisiunea de a citi. (Sloterdijk, 2009, p. 13)

În viziunea lui Sloterdijk, alfabetizarea a avut un efect puternic de selecție

a celor „literați" și a „analfabeților", comparabil cu diferențierea speciilor. Sloterdijk argumentează în continuare că existența în comun a oamenilor în societățile prezentului s-a stabilit pe baze noi, postumaniste, și că umanismul modern (și mediile literare, umaniste) nu mai servește ca model pentru educație din motivul că structurile politice și economice nu mai pot fi organizate după modelul societăților literate. Conform lui Sloterdijk, „lectura" este, în realitate, un camuflaj al „reproducerii", iar scopul tradițional al educației și alfabetizării a fost acela de a îmbunătăți, de a îmblânzi și de a de-bestializa omul prin expunerea lui la influențe potrivite. Sloterdijk pune întrebarea: „Ce poate îmblânzi pe om, când rolul umanismului ca școală a umanității s-a prăbușit?" (p. 20). Răspunsul pe care îl indică este noul program de reproducere biopolitică sau „antropotehnologică" ce duce la formarea unei „grădini zoologice umane" în care caracteristicile speciilor pot fi ameliorate.

Astfel se termină cu „multiculturalismul". Cred că există spații pentru a gândi provocările postumaniste la adresa noțiunilor de educație multiculturală și multi-literată (și legăturile sale uman-animal) într-un mod mai puțin determinist. Sunt de acord cu Sloterdijk că ideile ortodoxe ale prevalenței comunicării scriptice (și logocentrice) nu mai sunt suficiente. Totuși, nu avem nevoie de noi programe de reproducere antropotehnologică, ci de o înțelegere radical diferită a „bestializării" în construcția sensului. Pentru Bartowski (2008), trebuie să obținem noi forme de alfabetizare pentru a ști cum „să citim schimbările bioetice, biopolitice și biosociale de îndată ce se produc" (p. 19). Aș adăuga că acest lucru depinde de formarea unui nou tip de zoo-alfabetizare care să recunoască influențele animalelor non-umane asupra comportamentului nostru lingvistic uman, dar și în ce fel noțiunea tradițională de alfabetizare supune și reduce la tăcere pe animal și cum o reproiectare a acestor noțiuni poate fi utilizată în cadrul eforturilor trans-specii de „a ființa o lume" peste bio- și culturo-sfere; o lume în care limbajul uman este considerat o parte dintr-un sistem semiotic natural-cultural mai larg (Gifford, în Wheeler & Dunkerley, 2008). În această interpretare lyotardiană, limbajul este eterogen, multi-dimensional și aparține atât oamenilor, cât și animalelor. În consecință, nu numai speciile, dar și indivizii, au propriul lor mod de a ne „vorbi" (Kuperus, în Schaefer, 2008) și, chiar dacă nu suntem capabili să „comunicăm" cu aceștia, avem diferite posibilități de a, după cum spune Bingham (2006), articula un mesaj în variate moduri. Aceasta înseamnă că „învăț(area) să fie afectat(ă)", să dezvoltăm o sensibilitate și o atenție la *Lebenswelt* a celorlalți (p. 489).

Într-o cerere de contribuții recentă din partea Asociației Filosofice din Mexic (2009) pentru un congres dedicat dialogului filosofic, verbul „a dialoga" a fost definit ca „a relaționa în mod expresiv" și înțeles ca practică radicală. Această cerere de contribuții interpretează dialogurile în contingent „susținute precar în existența cotidiană între agenți atât de

diferiți încât nu pot fi numiți persoane în același mod“, incluzând și specii diferite. Aceste conceptualizări ale dialogului merg dincolo de fantezia habermasiană a deliberării prin procese democratice comunicaționale care se bazează pe forme de raționalitate comunicațională și care a fost îmbrățișată de cercetători ai educației din, spre exemplu, domeniul teoriei curriculumului (ex. Englund, 2006; Gustafsson & Warner, 2008).

O perspectivă similară se aplică noțiunii de „cultură“. Nash & Broglio (2006) sugerează că agentivitatea animală este o abordare a culturii lecturii, în măsura în care ceea ce „noi“ numim cultură este „întotdeauna deja“ afectată, contracarată, plină și chiar schimbată de prezența și acțiunea animală. Totuși, doresc să adaug aici că cultura umană, în manifestările sale ortodoxe antropocentrice, poate subordona, dăuna și oprima animalele în nenumărate feluri. Educația poate aborda și dezvolta o alfabetizare *etică* multi-specii prin dezbaterea critică a particularităților de acțiune ale acestor manifestări antropocentrice și, deci, poate deschide spații de predare și învățare pentru a pune întrebări alternative.

„Societatea globalizată“ Adaptabilitate, productivitate și competitivitate

Relația educației cu procesele globalizării include dimensiuni precum tipare ale migrației, impactul noilor tehnologii și schimbarea rolului statului-națiune (Fundația Europeană pentru Știință, 2008). în vreme ce sunt construite rețele și alianțe transnaționale între actori educaționali, educația în sine devine o problemă globală, iar produsele sale sunt potențial importate sau exportate într-o „economie globală a cunoașterii“. Banca Mondială (1999) vede globalizarea ca pe o tendință cheie în schimbările majore din educație:

> Capitalul global, transmisibil peste noapte dintr-o parte a globului în alta, caută în mod constant oportunități mai favorabile, inclusiv forță de muncă bine pregătită, productivă și la costuri atractive în medii stabile din punct de vedere politic și economic. Angajatorii, observând că piețele locale sunt expuse mai mult competiției globale, cer ca procesele de producție să fie mai rapide, să asigure rezultate de încredere și de calitate superioară, să aibă o varietate mai mare și inovare continuă și să reducă intransigent costurile, deoarece marjele de profit mici duc la rezultate vitale. Aceste presiuni, la rândul lor, transformă tipurile de muncitori cerute. Muncitorii de mâine vor trebui să se înscrie în educație pe tot parcursul vieții, să învețe lucruri noi rapid, să realizeze activități non-rutiniere și să rezolve probleme mai complexe, să ia mai multe decizii, să înțeleagă mai mult despre ceea ce produc, să aibă nevoie de mai puțină supraveghere, să își asume mai multe responsabilități și – ca instrumente vitale pentru aceste finalități – să aibă competențe cantitative, calitative, raționale, de lectură și de expunere superioare. (Banca Mondială, 1999, p. 1)

Banca Mondială afirmă în continuare că educația este un factor cheie în acest proces, iar eşecul de a recunoaşte importanța investițiilor în capitalul uman şi în pregătirea muncitorilor pentru provocările viitoare îi va „handicapa sever“ (1999, pp. 1-2). Mai mult, se susține că, în această economie de piață globală hiper-competitivă, „cunoaşterea înlocuieşte rapid materialele brute şi munca în calitate de activitate critică pentru supraviețuire şi succes“ (p. 2). „Grădina zoologică umană“ a lui Sloterdijk cu programele sale biopolitice de reproducere nu pare a fi foarte departe. Creşterea economică şi competitivitatea sunt probleme majore pentru educație în societatea globalizată. Astfel, educația şi modul în care este organizată contribuie la formarea „societății globalizate“, dar documentele de politică educațională nu recunosc baza materială de care depinde această societate. O parte semnificativă a acesteia este compusă din „economia animală“ în care animalele, corpurile lor, munca lor şi capacitatea lor reproductivă sunt încorporate în lanțul globalizat al bunurilor şi în narațiunile politico-economice ale progresului şi dezvoltării (Emel & Wolch, 1998). Emel & Wolch (1998)au identificat „economia animală“ drept afacere agricolă cu animale globalizată, exterminarea speciilor invazive odată cu intensificarea utilizării terenurilor, pescuit şi vânătoare, capturarea, comerțul şi reproducerea animalelor pentru circuri, laboratoare, ca animale de companie, trofee, sport şi alte scopuri, precum şi biotehnologia. Multe dintre aceste practici sunt ținte ale investițiilor majore din partea actorilor publici şi privați:

> De-a lungul ultimelor două decenii, economia animală a devenit din ce în ce mai intensivă şi mai extensivă. Sunt obținute profituri mai mari de pe urma fiecărei vieți animale, mai rapid, în vreme ce industriile care au ca materie primă animalele au crescut în aşa fel încât includ toate țările în curs de dezvoltare. (Emel & Wolch, 1998, p. 2)

Variile moduri în care sistemele educaționale iau parte la rețeaua globală a economiei animale se reflectă (şi sunt reproduse activ) în activitățile şcolare cotidiene, care sunt legate de *branding* al corporațiilor şi strategii de identitate ale companiilor mari (Pedersen, 2010a). Ce înseamnă ca educația să-şi examineze propria poziție în economia animală (şi umană)? Care sunt implicațiile pedagogice ale lucrului cu noțiunile de corporalitate şi fizicalitate umană/animală, structurate şi puse în legătură de procesele globalizate ale comodificării?

„Societatea globalizată“ Cercetare critică a formelor de biocapitalizare

Modurile în care animalele şi condițiile lor de viață sunt legate de procesele globalizării sunt numeroase, complexe şi universale. Capitalul,

cunoaşterea, informaţia genetică, afecţiunile şi toate substanţele materiale circulă prin reţele globale conectând produsele şi munca animală cu activităţile şi tehnologiile umane. Economia animală globală este implicată în fenomene diverse, de la telefonia celulară, la zoonoze şi la tipare de comerţ, pentru a numi doar câteva; producţia şi acumularea plusvalorii din fiecare fragment al corpurilor de care este nevoie pentru ca maşinăria să fie prosperă. Shukin (2009) dezvoltă o analiză a acestor procese în asemenea detaliu şi la o asemenea scară încât noţiunile de „animal" şi „capital" devin sinonime (vezi şi Watts, 2000; Boyd, 2001).

O modalitate prin care educaţia poate răspunde acestor condiţii ar fi prin urmărirea şi cartografierea tiparelor de circulaţie a capitalului, materialelor şi cunoaşterii prin munca şi corpurile animale (şi umane) într-un spaţiu particular de producţie şi localizarea oricăror activităţi educaţionale care au loc în acest lanţ. Dacă bazele materiale ale societăţii sunt construite pe corpurile animale şi pe aproprierea proprietăţilor lor productive şi reproductive, o înţelegere a funcţionării acestui aparat este necesară la toate nivelurile educaţiei. Prin identificarea şi analiza critică a propriei sale poziţii în modul capitalist de producţie animală, educaţia poate crea instrumente de cercetare a fixării sale în complexul natură/ tehnologie/ societate într-o lume globalizată: cum funcţionează corpurile animale drept locuri ale acumulării şi circulaţiei cunoaşterii, cum se bazează biocapitalul cunoaşterii pe accesibilitatea şi producţia în masă a corpurilor animale? Cum sunt jucate relaţiile dintre corp, capital şi cunoaştere, care sunt efectele? Animalul ca subiect al analizei şi ca punct de plecare în dezbaterea despre globalizare este o formă de „pedagogie postumană" care porneşte de la centrul şi de la periferia globalizării în acelaşi timp. Circulaţia corpurilor, cunoaşterii, muncii şi a capitalului este un fenomen central al societăţii contemporane; cu toate acestea, animalul individual de care depinde întregul proces este de cele mai multe ori marginalizat, fragmentat şi invizibil în discursurile educaţiei şi în alte părţi.

„Societatea sustenabilă" Preocupări cu privire la climat (de investiţii) şi viitorul nepoţilor „noştri"

Deşi Naţiunile Unite au numit perioada 2005-14 Decada Educaţiei pentru Dezvoltare Durabilă, în cele mai multe documente de politică educaţională pe care le-am analizat, conceptul de durabilitate a mediului este utilizat doar ca punct de sprijin. Într-o publicaţie specială, OCDE a definit „provocările globale de mediu" drept o tendinţă care modelează educaţia în 2008 (OCDE, 2008b), dar nu abordează problema pe Web. Deşi Banca Mondială vorbeşte despre durabilitatea mediului ca parte a Obiectivelor de Dezvoltare ale Mileniului 2015 şi în ciuda înţelegerii educaţiei drept „un dialog între prezent şi viitor" (2009, p. 8), preocupările

Băncii Mondiale cu privire la climat par a fi limitate la „îmbunătățirea climatului *de investiții*“ (2009, p. 11, s.a.). Comisia Europeană (2008a) recunoaşte schimbarea climei drept o provocare ce va cere o adaptare radicală şi menționează că sprijinul pentru dezvoltarea durabilă este o parte a competențelor sociale şi civice pe care educația trebuie să le predea (2007), dar aici par să se oprească preocupările Comisiei în ceea ce priveşte durabilitatea mediului.

UNESCO, pe de altă parte, a produs un număr de documente despre Decada Educației pentru Dezvoltare Durabilă, în care este abordată în particular problema societății durabile. Pentru UNESCO, Educația pentru Dezvoltare Durabilă înseamnă în chip ambițios „educația care permite oamenilor să prevadă, să atace şi să rezolve problemele care amenință viața pe planeta noastră“ (2005b, p. 5). Cu ce scop? În conformitate cu prefața aceluiaşi document, pentru a avea ceva de transmis mai departe, pentru a „promite o planetă durabilă şi o lume mai sigură copiilor noştri, nepoților noştri şi urmaşilor lor“ (p. 3). În alt document informativ (UNESCO, 2005c), dezvoltarea durabilă este definită drept întreținere a păcii, luptă împotriva încălzirii globale, reducerea inegalităților dintre Sud şi Nord şi lupta împotriva sărăciei, a marginalizării femeilor şi fetelor. UNESCO (2005d), totuşi, recunoaşte şi paradoxul faptului că națiunile cele mai educate sunt cele care lasă cele mai adânci urme în ecosistem; deci, societățile durabile nu pot fi obținute numai prin producția unei cantități mai mari de educație, ci prin reorientarea conținuturilor acesteia.

Deşi dezvoltarea durabilă, în mare măsură, se concentrează asupra condițiilor de viață ale generațiilor prezente şi viitoare de oameni, o parte din cercetarea Educației pentru Dezvoltare Durabilă argumentează necesitatea unei recunoaşteri mai acute a animalelor dincolo de funcția lor ecologică instrumentală de reprezentanți ai speciilor (ex. Selby, 1995, 2000; Kahn, 2003, Andrzejewski et al, 2009). Kahn (2003) şi alții au propus o critică împotriva educației pentru durabilitate în multe dintre formele sale contemporane ca fiind antropocentrice, tehnocratice, prea legate de programele guvernamentale şi de cele ale corporațiilor, eşuând în ceea ce priveşte abordarea adecvată a chestiunii justiției sociale. Dat fiind potențialul său de a privi dincolo de ideile de „umanitate“ şi „animalitate“ drept categorii fixe şi stabile, cum poate postumanismul să problematizeze mai departe rolul educației în crearea unei „societăți durabile“? Şi, pentru a o parafraza pe Haraway (2009), ce înseamnă a educa într-o vreme a extincției, exterminării şi morții industriale în masă?

„Societatea durabilă“ Futurism reproductiv?

Sugestia mea pentru un răspuns postumanist la problema „durabilității“, în special cum este ea constituită în discursul politicilor educaționale, include o interogare profundă a presupusei liniarități a conceptului. Această liniaritate are mai multe articulări, una dintre acestea părând a fi teoria lui Edelman (2004) despre „futurismul reproductiv“. Edelman notează faptul că heterosexualitatea produce un viitor al „aceluiași“, o ideologie a necesității reproducerii în care figura hegemonică este Copilul (a nu se confunda cu experiențele reale trăite de copii) ca simbol al reproducerii ordinii sociale în discursul politic. În conformitate cu Edelman, poziția și prezența imaginii Copilului nu este negociabilă, este fetișizată, universalizată și obligatorie ca și viitorul însuși. Instituția educației, care are pe Copil drept țintă principală *și* bază a subzistenței, joacă un rol esențial în acest proces al reproducerii ideologice. În viziunea lui Edelman, Copilul nu produce nimic altceva decât predeterminarea sensului. Analiza sa se plasează în opoziție cu majoritatea filosofilor educației, precum Hannah Arendt, pentru care „fiecare naștere [umană] [este] o speranță la ceva complet diferit care va veni și va rupe lanțul eternei recurențe“ (Habermas, 2003, p. 58). Aș dori să adaug că fantezia „noului început perpetuu“ a natalității (Greenaway, 1992, p. 33) și liniaritatea sa inerentă sunt complicate nu doar de Edelman, dar și de limitele propriilor sale condiții de susținere a vieții. Teoriile rezistenței ne învață că, odată expuse la presiuni excesive, sistemele socio-ecologice nu se comportă în mod necesar în maniera liniară cel mai facil de conceptualizat și elaborat. Reformulată în termenii postumanismului, dominația umană poate fi înțeleasă „nu ca atribut inerent și esențial, ci ca poziție negociată în interiorul unui sistem, poziție ce poate fi răsturnată“ (Bartlett & Byers, 2003, p. 29). Ce înseamnă asta pentru posibilitățile de dezvoltare ale subiectului educațional? Cum este construită această axă temporală liniară în logica educației (și a sistemului educațional) și cum tratează ea posibilitatea unei distrugeri planetare complete și a unei extincții în masă a speciilor (inclusiv a celei umane)? Educația, ca exemplu elaborat al unei invenții a intervenției umane, trebuie să abordeze negativitatea radicală a futurismului reproductiv și să ajungă la un compromis în ceea ce privește ideea subiectului uman auto-regenerant, întotdeauna deja manifestat în imaginea securizantă a Copilului, ca speranță și motiv de a salva lumea și viitorul.

Concluzii

Doresc să mă întorc pe scurt la introducerea acestui articol, în care discutam despre patru zone de intersecție care, am sugerat în altă parte, leagă teoria educației şi studiul animalelor într-un cadru postumanist: imperfecțiune ontologică/ epistemologică, intersubiectivități „radicale", moduri deschise de „a ființa în lume" şi descentrarea subiectului uman (Pedersen, 2010b). Aici, am utilizat aceste intersecții pentru a realiza o intervenție critică în bazele antropocentrice şi exclusiviste ale construcției internaționale de politici educaționale. În fiecare dintre presupusele „societăți" prezente şi viitoare unificatoare – adică, ideile care subîntind discursurile despre relația dintre educație şi schimbare socială pe care le-am analizat în acest articol – aceste intersecții postumaniste au implicații particulare şi indică diferite probleme, însă converg într-o critică mai amplă.

Argumentez că ideologia structural-antropocentrică pe care se sprijină politica educațională dominantă are consecințe drastice nu numai pentru formele de cunoaştere care sunt aşteptate să „fiinţeze o lume" (Gifford, în Wheeler & Dunkerley, 2008; Wolfe, 2010), dar şi pentru *cine* anume este invitat să participe la procesele de realizare a lumii. Din această perspectivă, politica educațională este implicată într-o formă particulară de performativitate a speciilor prin care nu doar poziții ale subiectului, ci şi *repertorii* ale subiectului sunt produse şi, simultan, restricționate sever. Identific repertoriile subiectului drept gama şi câmpul posibilităților subiecților de a apărea, de a *deveni* subiecți, în primul rând. Repertoriile subiectului din documentele de politică educațională recenzate în acest articol creează limite ale educației, pentru a produce nu doar „omul" ca rezultat teleologic (cf. Boggs, 2009), ci o anumită specie de *Homo sapiens sapiens*, pentru a dialoga cu Sloterdijk (2009), menită să împlinească imperativele capitalismului global. Pentru scoate la lumină în întregime forțele hegemoniilor cunoaşterii în care funcționează politicile educaționale în prezent, aceste repertorii ale subiectului cer o regândire de pe poziții postumaniste. De pe aceste poziții, prezența animalelor non-umane scoate la iveală implicațiile coercitive şi exclusive ale documentelor politice atât pentru animale, cât şi pentru oameni. Educația trebuie să-şi gândească serios propria fixare în practici reproductive şi tipare de gândire şi să ia măsuri eficiente în direcția transformării sale. Cum remarcă simplu Wolfe (2010), „noi" nu suntem „cine" credeam că suntem.

Bibliografie

Andrzejewski, J., Pedersen, H. & Wicklund, F., „Interspecies Education for Humans, Animals, and the Earth", în J. Andrzejewski, M. Baltodano & L. Symcox (eds.) *Social Justice, Peace, and Environmental Education: transformative standards*, New York, Routledge, 2009, pp. 136-154.

Armstrong, P. & Simmons, L. (eds.), „Bestiary: an introduction", în L. Simmons & P. Armstrong (eds.), *Knowing Animals*, Leiden, Brill, 2007, pp. 1-24

Arnot, M., Hopmann, S.T. & Molander, B., „International Evaluation in Educational Sciences: democratic values, gender and citizenship", în Vetenskapsrådets rapportserie, nr. 4, Stockholm, Vetenskapsrådet 2007.

Asociación Filosófica de México, XV International Congress of Philosophy, Symposium „Dialogue among Differents, Dialogue in Radicality", Mexico City, 25-29 January 2010. Call for Papers via humananimalstudies listserv.

Bartkowski, F., *Kissing Cousins: a new kinship bestiary*, New York, Columbia University Press, 2008.

Bartlett, L. & Byers, T. B., „Back to the Future: the humanist *Matrix*", în *Cultural Critique*, nr. 53, 2003, pp. 28-46.

Bergman, C., „Inventing a Beast with No Body: radio-telemetry, the marginalization of animals, and the simulation of ecology", în *Worldviews*, vol. 9, nr. 2, 2005, pp. 255-270.

Biesta, G. J. J., „Pedagogy without Humanism: Foucault and the subject of education", în *Interchange*, vol. 29, nr. 1, 1998a, pp. 1-16.

Biesta, G. J. J., „Say You Want a Revolution... suggestions for the impossible future of critical pedagogy", în *Educational Theory*, vol. 48, nr. 4, 1998b, pp. 499-510.

Biesta, G. J. J., „Radical Intersubjectivity: reflections on the 'different' foundation of education", în *Studies in Philosophy and Education*, nr. 18, 1999, pp. 203-220.

Biesta, G. J. J., *Beyond Learning: democratic education for a human future*, Boulder, Paradigm, 2006.

Bingham, N., „Bees, Butterflies, and Bacteria: biotechnology and the politics of nonhuman friendship", în *Environment and Planning A*, nr. 38, 2006, pp. 483-498.

Birke, L., Bryld, M. & Lykke, N., „Animal Performances. An Exploration of Intersections between Feminist Science and Studies of Human/Animal Relationships", în *Feminist Theory*, vol. 5, nr. 2, 2004, pp. 167-183.

Boggs, C. G., „Emily Dickinson's Animal Pedagogies", în *PMLA*, vol. 124, nr. 2, 2009, pp. 533-541.

Boyd, W., „Making Meat: science, technology, and American poultry production", în *Technology and Culture*, nr. 42, 2001, pp. 631-664.

Braun, B., „Modalities of Posthumanism", în *Environment and Planning A*, nr. 36, 2004, pp. 1352-1355.

Clark, D., „On Being 'The Last Kantian in Nazi Germany'. Dwelling with Animals after Levinas", în J. Ham & M. Senior (eds.), *Animal Acts: configuring the human in Western history*, New York, Routledge, 1997, pp. 165-198.

Commission of the European Communities, *An Updated Strategic Framework for European Cooperation in Education and Trening*, 2008, online la: http://ec.europa.eu/education/lifelong-learning-policy/doc/com865_en.pdf.

Cope, B. & Kalantzis, M., „Introduction. Multiliteracies: the beginnings of an idea", în B. Cope & Kalantzis (eds.), *Multiliteracies: literacy learning and the design of social futures*, London, Routledge, 2000, pp. 3-8.

Council of the European Union, *Draft 2008 Joint Progress Report of the Council and the Commission on the Implementation of the 'Education & Training 2010*

Work Programme "Delivering Lifelong Learning for Knowledge, Creativity and Innovation" – Adoption, 5723/08, Brussels, Council of the European Union, 2008.

Delors, J., Al Mufti, I., Amagi, I., Carneiro, R., Chung, F., Geremek, B., Gorham, W., Kornhauser, A., Manley, M., Quero, M.P., Savané, M.-A., Singh, K., Stavenhagen, R., Suhr, M. W. & Nanzhao, Z., *Learning: the treasure within. Report to UNESCO of the International Commission on Education for the Twenty- first Century*, Paris, UNESCO, 1996.

Edelman, L., *No Future: queer theory and the death drive*, Durham, Duke University Press, 2004.

Emel, J. & Wolch, J., „Witnessing the Animal Moment", în J. Wolch & J. Emel (eds.), *Animal Geographies: place, politics, and identity in the nature-culture borderlands*, London, Verso, 1998, pp. 1-24.

Englund, T., „Deliberative Communication: a pragmatist proposal", în *Journal of Curriculum Studies*, vol. 38, nr. 5, 2006, pp. 503-520.

European Commission, *Key Competences for Lifelong Learning: European Reference Framework*, Luxembourg, European Communities, 2007.

European Commission, *Improving Competences for the 21st Century*, Luxembourg, European Communities, 2008a.

European Commission, *School Education: equipping a new generation*, 2008b, online la http://ec.europa.eu/education/lifelong-learning-policy/doc64_en.htm.

European Science Foundation, *Call for Outline Proposals: funding initiative in the field of Higher Education and Social Change* (EUROHESC), 2008, online la http://www.esf.org/activities/eurocores/running-programmes/eurohesc.html.

Fudge, E., *A Project for Animal History*, presentation at the British Animal Studies Network Meeting 10, University College London, 21 februarie 2009.

Gough, N., „RhizomANTically Becoming-cyborg: performing posthuman pedagogies", în *Educational Philosophy and Theory*, vol. 36, nr. 3, 2004, pp. 253-265.

Greenaway, P., *Hundred Objects to Represent the World*, Stuttgart, Hatje, 1992.

Gustafsson, B. & Warner, M., „Participatory Learning and Deliberative Discussion within Education for Sustainable Development", în J. Öhman (ed.), *Values and Democracy in Education for Sustainable Development – contributions from Swedish research*, Malmö, Liber, 2008, pp. 75-92.

Habermas, J., *The Future of Human Nature*, Cambridge, Polity Press, 2003.

Haraway, D. J., „The Promises of Monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others", în *The Haraway Reader*, New York, Routledge, 2004, pp. 63-124.

Haraway, D. J., *When Species Meet: ethical attachment sites for out-of-place companions*, presentation at the British Animal Studies Network Meeting 10, University College London, 21 februarie 2009.

Heslep, R. D., „Must an Educated Being Be a Human Being?", în *Studies in Philosophy and Education*, nr. 28, 2009, pp. 329-349.

Jones, O., „(Un)ethical Geographies of Human–Non-human Relations: encounters, collectives and spaces", în C. Philo & C. Wilbert (eds.) *Animal Spaces, Beastly Places: new geographies of human–animal relations*, London, Routledge, 2000, pp. 268-291.

Kahn, R., „Towards Ecopedagogy: weaving a broad-based pedagogy of liberation for animals, nature, and the oppressed people of the Earth", în *Journal for Critical Animal Studies*, vol. 1, nr. 1, 2003, online la http://www.criticalanimalstudies.org/JCAS/Journal_Articles_download/Issue_1/kahn.pdf

Latour, B., *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

List, C., „Democracy in Animal Groups: a political science perspective", în *Trends in Ecology and Evolution*, vol. 19, nr. 4, 2003, pp. 168-169.

McLaren, P., *Life in Schools. An Introduction to Critical Pedagogy in the Foundations of Education*, New York, Longman, 1998.

Miller, H. B., „Not the Only Game in Town: zoöepistemology and ontological pluralism", în *Synthese*, nr. 92, 1992, 25-37.

Nash, R. & Broglio, R., „Introduction to Thinking with Animals", în *Configurations*, vol. 14, nr. 1-2, 2006, pp. 1-7.

Nordic Council, *Norden – en ledande, dynamisk kunskaps och kompetensregion* (Proposal from Nordic Council of Ministers, 2007, online la http://www.norden.org/en/nordic-council/sagsarkiv/b-249-kultur/at_download/proposalfile.

Noske, B., *Beyond Boundaries: humans and animals*, Montreal, Black Rose Books, 1997.

OECD, Centre for Educational Research and Innovation, 2008a, online la http://www.oecd.org/dataoecd/38/18/38446790.pdf.

OECD, *Trends Shaping Education. 2008 Edition*, online la http://www.oecd.org/document/58/0,3343,en_2649_35845581_41208186_1_1_1_37455,00.html.

OECD, *Education*, 2009, online la http://www.oecd.org/about/0,3347,en_2649_37455_1_1_1_1_37455,00.html.

Pedersen, H., *Animals in Schools: processes and strategies in human–animal education*, West Lafayette, Purdue University Press, 2010a.

Pedersen, H., „Is 'the Posthuman' Educable? On the Convergence of Educational Philosophy, Animal Studies, and Posthumanist Theory", în *Discourse*, vol. 31, nr. 2, 2010b, pp. 237-250.

Pickering, A., „Asian Eels and Global Warming: a posthumanist perspective on society and the
Environment", în *Ethics & The Environment*, vol. 10, nr. 2, 2005, pp. 29-43.

Rossini, M., „To the Dogs: companion speciesism and the new feminist materialism", în *Kritikos*, nr. 3, septembrie 2006.

Sanders, C. R. & Arluke, A., „If Lions Could Speak: investigating the animal–human relationship and the perspectives of nonhuman others", în *The Sociological Quarterly*, vol. 34, nr. 3, 1993, pp. 377-390.

Schaefer, D. O., *Review of Society for Phenomenology and Existential Philosophy's 47th Annual Meeting*, Pittsburgh, 16-18 octombrie 2008, online la http://www.h-net.org/~animal/markings10_schaefer.html.

Selby, D., *Earthkind. A Teachers' Handbook on Humane Education*, Stoke-on-Trent, Trentham Books, 1995.

Selby, D., „Humane Education: widening the circle of compassion and justice", în D. Selby & T. Goldstein (eds.), *Weaving Connections. Educating for Peace, Social and Environmental Justice*, Toronto, Sumach Press, 2000, pp. 268-296.

Shukin, N., *Animal Capital: rendering life in biopolitical times*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.

Sloterdijk, P., „Rules for the Human Zoo". A response to the *Letter on Humanism, Environment and Planning D: Society and Space*, nr. 27, 2009, pp. 12-28.

UNESCO, *Towards Knowledge Societies*, Paris, UNESCO, 2005a.

UNESCO, *Promotion of a Global Partnership for the UN Decade of Education for Sustainable Development (2005-2014). The International Implementation Scheme for the Decade in Brief*, Paris, UNESCO, 2005b.

UNESCO, *UN Decade of Education for Sustainable Development 2005-2014: the DESD at a glance*, Paris, UNESCO, 2005c.

UNESCO, *Contributing to a More Sustainable Future: quality education, life skills and education for sustainable development*, Paris, UNESCO, 2005d.

UNESCO, *Medium-Term Strategy for 2008-2013* (34 C/4), 2008, online la http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001499/149999e.pdf.

UNESCO, *UNESCO and Inter-religious Dialogue*, f.a., online la

http://tiny.cc/h1w3v**.**

Watts, M. J., „Afterword: Enclosure", în C. Philo & C. Wilbert (eds.), *Animal Spaces, Beastly Places: new geographies of human–animal relations*, 2000, London, Routledge, pp. 292-304.

Wheeler, W. & Dunkerley, H., „Introduction to Earthographies: ecocriticism and culture", în *New Formations*, nr. 64, 2008, 7-14.

Wilbert, C., „Anti-this – against-that: resistances along a human–non-human axis", în J. P. Sharp, P. Routledge, C. Philo & R. Paddison (eds.), *Entanglements of Power: geographies of domination/resistance*, London, Routledge, 2000, pp. 238-255.

Wolfe, C., *Animal Rites: American culture, the discourse of species, and posthumanist theory*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

Wolfe, C., *Posthumanities*, 2008, online la http://www.carywolfe.com/post_about.html

Wolfe, C., „Human, All Too Human: 'animal studies' and the humanities", în *PMLA*, vol. 124, nr. 2, 2009, pp. 564-575.

Wolfe, C., *What is Posthumanism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

World Bank, *Education Sector Strategy*, Washington, The World Bank, 1999.

World Bank, *Opening Doors: education and the World Bank*, Washington, The World Bank, 2009.

Joseph Auner

„Cântă-mi“. Ventrilocia postumană în muzica populară recentă

Traducere de Daniel Clinci

O scenă celebră din filmul *2001: A Space Odissey* (1968) îl înfățișează pe astronautul supraviețuitor, Dave, înăuntrul modulului de memorie al computerului navei, HAL (acronimul lui „Heuristically programmed Algorithmic computer“). Dave dezactivează metodic funcțiile cognitive superioare ale lui HAL după ce computerul a provocat moartea echipajului pentru că a crezut că failibilitatea umană reprezenta un pericol pentru misiune. Cu fiecare răsucire de șurub, auzim vocea calmă și rugătoare a lui HAL, care simte cum își pierde conștiința. În contrast cu tonul rece al filmului, în ansamblu – și al operei lui Kubrik în general –, acesta este un moment de mare intensitate emoțională. Dar, surprinzător, expresivă este mașina muribundă și defectă, iar nu astronautul, care rămâne tăcut, încapsulat în cochilia de plastic reflectorizant, plutind în spațiul organic sângeriu din creierul lui HAL. Agitația lui Dave o putem simți numai prin intermediul privirilor sale nervoase și al sunetului amplificat al respirației sale, suprapus peste bâzâitul constant din fundal. Atunci când vorbește, are o voce subțire, gâtuită, procesată de microfonul din cască, în vreme ce vocea lui HAL este directă și nemediată, umplând spațiul exact așa cum ne auzim noi vocea rezonând în capul nostru. Ultima etapă a lobotomiei este marcată de regresia bruscă a lui HAL, prin intermediul propriei memorii, la ziua primei sale reprezentații publice, când a cântat „Daisy Bell“, un cântec despre o bicicletă pentru două persoane. Filmul nu a anticipat în niciun fel faptul că ultimele cuvinte ale computerului vor fi o piesă sentimentală din vremuri demult apuse. Dar, la fel de important, cântecul de lebădă al lui HAL marchează și ultimele cuvinte pe care le rostește Dave în film, înainte de călătoria sa în cosmos, când părăsește

tehnologia şi umanitatea: „Cântă-mi“[1].

Anul 2001 a venit şi a trecut, iar multe dintre predicţiile filmului în legătură cu transformările externe ale existenţei noastre prin intermediul tehnologiei par inadecvate: călătorii turistice în spaţiu, colonizarea Lunii şi zborul unui echipaj pe Jupiter încă ţin de science-fiction. Dar viziunea lui Stanley Kubrick şi a lui Arthur C. Clarke despre măsura în care viaţa noastră internă ar putea fi colonizată de tehnologie era, într-un fel, prea prudentă. Aşa cum arată limpede proliferarea imaginilor cu cyborgi, androizi, realitate artificială şi clonare, graniţele dintre o prezenţă umană autentică şi maşină devin din ce în ce mai permeabile şi instabile[2]. Când Kubrick a realizat *2001*, o evoluţie a omului dincolo de tehnologie părea încă posibilă. Semnificativ, proiectul la care lucra înainte să moară, în 1999, privea inteligenţa artificială. În realizarea lui Steven Spielberg, proiectul, devenit *A.I.: Artificial Intelligence* şi lansat în 2001, prezintă o familie disfuncţională suferind pentru unicul lor copil, aflat în comă, care adoptă un băiat android programat să-şi iubească mama necondiţionat pentru totdeauna. Dar, atunci când copilul se însănătoşeşte, robotul este abandonat de mamă, care devine incapabilă să-l iubească. Filmul se concentrează asupra strădaniei robotului, numit în mod semnificativ tot David, de a-i recâştiga dragostea transformându-se, ca Pinocchio, într-un băiat adevărat. Deplasarea expresiei emoţionale de la uman la tehnologic este aproape completă: în film, oamenii variază de la interiorizaţi la monstruos de cruzi, în vreme ce numai androizii sunt capabili de iubire.

În niciun alt aspect al vieţii noastre întrepătrunderea umanului cu maşina nu a fost mai profundă ca în muzică. Fiecare etapă a producţiei, distribuţiei şi consumului din viaţa muzicală a lumii industrializate este atât de pătrunsă de tehnologie, încât nici nu ne mai dăm seama că aparate complexe ca pianul sunt tot produse tehnologice[3], în vreme ce semnificaţiile ideii de „pian“ se întind de la ansamblul negru şi strălucitor de lemn, metal şi plastic (sau fildeş) din sufrageriile noastre la programele de muzică de pian de pe un laptop. Muzica circulă prin straturile multiple ale aparatelor mecanice,

1 Vezi clipul audio 1 de la www.jrma.oupjournals.org, din *2001: A Space Odyssey*., Turner Entertainment Co., a Time Warner Company, 1968. pentru mai multe despre utilizarea vocii în 2001, vezi Michel Chion, *Kubrick's Cinema Odyssey*, London, 2001.

2 Pentru câteva exemple, vezi Elaine L. Graham, *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, New Brunswick, NJ, 2002; *Artificial Humans: Manic Machines/Controlled Bodies*, ed. Rolf Aurich et al., Berlin, 2000; *Robosapiens: Evolution of a New Specie*s, ed. Peter Menzel & Faith D'Aluisio, Cambridge, MA, 2000; *The Cyborg Handbook*, ed. Chris Hables Gray, New York & London, 1995; şi Victoria Nelson, *The Secret Life of Puppets*, Cambridge, 2002.

3 Pentru studii ample referitoare la interacţiunile dintre cultură şi tehnologiile muzicale vezi Timothy D. Taylor, *Strange Sounds: Music, Technology and Culture*, New York, 2001) şi Paul Théberge, *Any Sound You Can Imagine: Making Music/Consuming Technology*, Hanover, NH & London, 1997.

electronicelor şi variantelor digitale în lungul ei drum de la mintea muzicianului la timpanele noastre. Faptul că muzica este realizată din sunetul procedurilor medicale care aduc modificări corpului – din zgomotul produs de liposucție sau din scrâșnetul cartilajelor – este mai mult o schimbare la nivelul proporțiilor decât o schimbare în sine[4].

De această mecanizare ne dăm cel mai bine seama la nivelul vocii. Într-adevăr, solicitarea pe care Dave i-o adresează lui HAL, „Cântă-mi“, a fost întâmpinată în spațiul nostru cultural de o proliferare uimitoare a vocilor preluate, modificate şi generate artificial. Ne întâlnim în mod obişnuit cu voci automate la telefon; maşinile şi electrocasnicele ne vorbesc; în anul 2001, corporația AT&T a lansat programul „Natural Voices“, afirmând că este capabil să reproducă orice voce şi chiar să „readucă la viață vocile vedetelor de mult trecute în neființă“[5]. Şubrezirea granițelor dintre uman şi maşină prin intermediul vocii şi al cântecului în această scenă din *2001* prefigurează o gamă largă a muzicii contemporane care produce sens prin explorarea şi destabilizarea granițelor dintre prezența umană autentică şi tehnologie. În multe sectoare ale muzicii recente, vocea umană nemodificată a devenit o specie pe cale de dispariție. Manipulările şi simulările vocii apar, sub diferite forme, în muzica populară, în paralel cu introducerea noilor tehnologii sau a noilor moduri de a utiliza vechi tehnologii[6]. Există formații care cântă aproape exclusiv prin dispozitive de tipul vocoderului, care permit un fel de ventrilocie prin care muzicianul poate cânta sau vorbi la microfon şi modifica un sunet sintetizat (Boards of Canada, Daft Punk, Air); o bună parte din muzica hip-hop şi electronică se bazează pe *sampling* vocal şi pe voci extrase de pe discuri de vinil (DJ Shadow, X-ecutioners, Public Enemy, Fatboy Slim), în timp ce modificarea digitală a frecvențelor vocale cu Autotuner (ca în multe înregistrări de succes ale lui Cher sau ale Madonnei) a devenit atât de răspândită, încât a fost numită „una dintre cele mai sigure, poate dintre cele mai leneşe, metode de a garanta succesul în topuri“[7].

---

4 Piesa California Rhinoplasty de la Matmos, *A Chance to Cut is a Chance to Cure* (2001), combină sunetul unui flaut nazal cu „înregistrări ale operațiilor de chirurgie plastică realizate în California: rinoplastie, lifting endoscopic pentru frunte, implant de bărbie“. Vezi Marc Flanagan, „Aural Surgeons“, în *Artbyte*, septembrie – octombrie 2001, vol. 50, nr. 9, p. 55.

5 Lisa Guernsey, „Software is Called Capable of Copying any Human Voice“, în *New York Times*, 23 iulie 2001, A1.

6 Susana Loza trasează începutul unei tipologii a procesării vocale, în care include „cut-up“, „bucla Moebius“, „efectul Planet Rock/electro“, „rularea cu viteză“ şi „bucla divă“. Vezi Susana Loza, „Sampling (Hetero)sexuality: Diva-ness and Discipline in Electronic Dance Music“, în *Popular Music*, nr. 20, 2001, pp. 349-357.

7 Kay Dickinson, „«Believe»? Voçoders, Digitalised Female Identity and Camp“, în *Popular Music*, nr. 20, 2001, pp. 333-347. În vreme ce subiectul meu de aici este muzica populară, dezvoltări suplimentare pot fi identificate în lucrările unor compozitori de muzică de concert care lucrează cu tehnologie digitală, inclusiv Steve Reich şi Paul Lansky.

În acest articol, voi ilustra apariția acestor tehnici în imaginația populară prin piese recente ale lui Radiohead şi Moby, care pun în scenă aceste transgresiuni în moduri deosebit de vii prin opunerea vocilor umane, care sunt preluate şi repetate în bucle constante, vorbirii generate digital sau puternic modificate, care sună ca şi cum o maşină ne-ar vorbi. Mai exact, mă interesează în ce fel şi de ce în aceste cântece, ca şi în ultimele momente ale lui HAL din *2001*, sfera tehnologicului devine locul expresivității, în timp ce vocile umane sunt mecanizate, golite de subiectivitate, transformate în semne care circulă ca un subprogram al unui sistem mai mare. Desigur, se subînțelege că, în aceste exemple, coliziunea dintre buclele umane şi sumbrele maşini este o narațiune regizată. În spatele vocilor computerului, cel puțin în exemplele pe care le discut aici, se află întotdeauna o prezență umană care trage sforile, se află întotdeauna, ca în *Vrăjitorul din Oz*, un bărbat – sau o femeie – în spatele cortinei. Aceste piese fac parte dintr-o istorie îndelungată a interesului față de interacțiunile om/maşină în domeniul muzicii, cele mai importante momente fiind automatele muzicale din secolul al XVIII-lea, fanteziile militare misogine ale futuriştilor italieni, moda artei mecanice şi înflorirea tehnologiilor de film, radio şi înregistrare în epoca Weimar[8]. Faptul că această evoluție are rădăcini istorice adânci este evidențiat de cântecul lui HAL, „Daisy Bell“, din anii 1890, care prezintă deja o mediere specifică între uman şi tehnologic prin intermediul bicicletei pentru două persoane – cu siguranță, un mod adecvat pentru un computer de a-şi imagina iubirea.

Cu toate astea, aşa cum argumentează un număr tot mai mare de lucrări, formele particulare pe care le ia în muzica recentă o asemenea ventrilocie pot fi puse în legătură cu schimbări culturale mai ample, asociate tehnologiilor digitale care transformă modul în care percepem realitatea, subiectivitatea şi umanul. Manifestarea extremă a acestui proces este figura cyborgului – un hibrid om/maşină – care a devenit o resursă imaginativă centrală în artă, literatură şi critică, ca un mijloc de reflecție asupra anxietăților şi posibilităților umanului în spațiul din ce în ce mai mediat tehnologic al națiunilor dezvoltate industrial. În „Un manifest al cyborgului“ [„A Cyborg Manifesto“], Donna Haraway descrie reprezentările anterioare ale interacțiunii dintre uman şi

8 Annette Richards, „Automatic Genius: Mozart and the Mechanical Sublime“, în *Music and Letters*, nr. 80, 1999, pp. 366-389; Carolyn Abbate, „Outside Ravel's Tomb“, în *Journal of the American Musicological Society*, nr. 52, 1999, pp. 465-530; Sadie Plant, *Zeros and Ones: Digital Women and the New Techno-culture*, New York, 1997, pp. 85-86; Catherine Parsons Smith, „«A Distinguishing Virility»: Feminism and Modernism in American Art Music“, în *Cecilia Reclaimed: Feminist Perspectives on Gender and Music*, ed. Susan C. Cook & Judy S. Tsou, Urbana, 1994, pp. 90-106; Nancy Drechsler, „«Tod dem Mond-schein und gelbe Ohrfeigen!»: Futuristische Männerphantasien im Sound der Maschine“, în *Neue Zeitschrift für Musik*, nr. 156, 1995, pp. 14-19. Pentru o analiză amplă a istoriei vocii disociate de corp, vezi Steven Connor, *Dumbstruck: Cultural History of Ventriloquism*, Oxford, 2000. Îi mulțumesc Amandei Weidman pentru indicarea acestei surse.

tehnologic ca reflectând „un dualism esențial între materialism şi idealism“. „Acum, însă“, afirmă ea, „nu mai suntem atât de siguri“:

> Maşinile de la sfârşitul secolului XX au ambiguizat profund diferența dintre natural şi artificial, dintre minte şi corp, dintre ceea ce se produce şi ceea ce este produs, şi multe alte distincții care erau valabile între organisme şi maşini. Maşinile noastre sunt tulburător de animate, iar noi, înspăimântător de inerți.[9]

Abordarea acestor exemple de la Radiohead şi Moby ca sisteme cyborg, literalmente sau la figurat, nu numai că pune în lumină interdependența din ce în ce mai strânsă dintre om şi maşină într-o bună parte a muzicii recente, dar are totodată o influență asupra modului în care ambii poli ai acestei relații sunt reconfigurați în procesul fuziunii lor. După cum scrie Susana Loza despre „cyborg, fembot şi postuman“, „aceste entități tehno-organice traversează spațiul dintre dorință şi teamă; formele lor nedeterminate destabilizează şi, simultan, reconfigurează limitele dualiste ale subiectivității umaniste liberale“[10]. Aceste piese – produse ale unei formații rock care cedează vocea computerului şi ale unui DJ care încearcă să facă muzică dance mecanizată – ilustrează modurile în care muzicienii folosesc ventrilocia tehnologică a acestor voci postumane pentru a schița frământările de la granițele rasei, genului şi umanului.

Cartografierea postumanului

Piesa „Fitter Happier“ de la Radiohead, care apare pe albumul excelent primit de critici şi de public *OK Computer* (1997), pare aproape menită să ilustreze oamenii inerți şi maşinile deconcertant de pline de viață ale lui Haraway. Este evident, din numele formației şi din titlul albumului, precum şi din cele ale altor piese, ca „Paranoid Android“, că piesa apare într-un context care pune în prim-plan interacțiunea om/maşină. În cele mai multe cazuri, reprezentarea tehnologiei este profund ambivalentă, ca în piesa „Airbag“, care se referă la un dispozitiv care îți poate salva viața sau te poate ucide când te aştepți mai puțin. În „Fitter Happier“, solistul vocal al formației, Thom Yorke, este înlocuit cu un sintetizator de voce nu foarte sofisticat – comparabil cu vocea „Fred“ inclusă în programul Macintosh SimpleText™ – care recită o litanie de sintagme *self-help*: „Fitter happier more productive / comfortable / not drinking too much / regular

9 Donna Haraway, „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century“, în *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, London, 1991, pp. 149-181.
10 Susana Loza, „Sampling (Hetero)sexuality“, art. cit., p. 349.

exercise at the gym (3 days a week).“ [„Mai în formă mai productiv / confortabil / nu bea prea mult / exerciții regulate la sala de sport (3 zile pe săptămână)“][11]. Peste mormăitul computerului sunt suprapuse voci umane în fundal, care se constituie într-un dialog fragmentar care sună ca şi cum ar fi transmis la radio sau prin interfon: „This is panic office, Section 917 may have been hit…“ şi răspunsul, „Activate the following procedures… „. Dar vocile umane sunt transformate aici în bucle care continuă o bună parte a piesei, devenind treptat inaudibile. Aceste voci de împrumut, cum se întâmplă în multe piese din muzica electronică contemporană, sunt etalonul stereotipic, voci de bărbați albi cu o autoritate imperceptibilă, conştient scoase din context prin timbrul vocal şi frazeologie, ca şi cum ar fi preluate dintr-un film vechi sau o emisiune televizată[12]. Juxtapunerea vocilor umane peste cele ale computerului se oglindeşte şi în alte materiale sonore, cum ar fi un pian dezacordat şi acorduri lente de chitară, peste care se suprapun sunete de alarmă şi zgomote sintetizate.

În „Fitter Happier“, vocea maşinii este cea care devine cea mai expresivă şi comunicativă. Yorke a spus despre piesă că este „cel mai neliniştitor lucru pe care l-am scris vreodată“, iar despre sintetizatorul de voce Macintosh pe care l-a folosit pentru cântec, că este cea mai emoționantă voce pe care a auzit-o vreodată[13]. În această privință, este deosebit de important faptul că, atunci când a apărut *OK Computer*, mulți ascultători au crezut că vocea îi aparține fizicianului Stephen Hawking, care vorbeşte, de asemenea, printr-un sintetizator vocal[14]. Dacă la prima vedere această legătură pare bizară, ea indică modul în care vocea fără inflexiuni, cu frazele ei goale şi calitatea sa artificială, poate ajunge să pară chiar eroică în curgerea ei impasibilă[15]. O parte din efectul piesei poate fi atribuit versurilor, mult mai directe, inteligibile şi personale decât ale oricărui alt cântec de pe album[16]. Însă aceasta

11 Vezi clipul audio 2 la www.jrma.oupjournals.org. Radiohead, „Fitter Happier“, *OK Computer*, EMI Records Ltd, 1997.

12 Yorke a identificat vocile ca provenind din filmul din 1974, *Flight of the Condor*, preluate de la un televizor dintr-un hotel. Vezi Marc Randall, *Exit Music: The Radiohead Story*, New York, 2000, p. 225.

13 Comentând o lansare recentă dance electronică, în 2001, Yorke a afirmat că „samplerul cântă mai delicat şi mai confuz decât ar fi putut orice om “, În *Spin*, februarie 2001, p. 67.

14 Percepția eronată ar putea fi legată de faptul că Hawking a apărut pe albumul Pink Floyd din 1994, *Division Bell*, pe piesa „Keep Talking“. Îi mulțumesc lui Jason Hanley pentru indicație.

15 Interpretările piesei „Fitter Happier“ de pe o pagină a fanilor Radiohead se concentrează asupra pierderii controlului şi asupra „pierderii speranței în viața cotidiană modernă“ exprimate de piesă: „Această piesă este într-adevăr tristă, deoarece săracul individ este forțat (probabil prin medicație) să creadă că tot acest căcat este corect. A început ca individ, dar ei au ajuns la el şi l-au făcut să creadă că greşeşte“ (http://www.greenplastic.com/songinterp/fitterhappier.html).

16 Comparați, de exemplu, versurile primei piese, „Airbag“, care începe astfel: „In the next world war / in a jackknife juggernaut / I am born again / in the neon sign scrolling up and down / I am born again“. Simon Reynolds scrie similar despre cele două albume care i-au urmat lui *Ok Computer*. „Cât despre interpretarea lui Yorke, pe *Kid A/Amnesiac* tehnologia de studio şi tehnicile vocale insolite sunt aplicate pentru a disloca mai mult cuvintele sale deja oblice şi fragmentate. Yorke a spus că nu va permite niciodată tipărirea versurilor şi că auditorii nu

conduce la întrebarea, punctul asupra căruia mă concentrez aici, de ce vocea robotului este singura voce căreia i se permit asemenea versuri confesive sau de ce, la fel, vocea lui HAL din *2001* devine mai acută şi mai emoţionantă, şi nu invers, pe măsură ce caracteristicile sale mecanice şi acustice sunt aduse în prim-plan prin vlăguirea vocii şi printr-un ritardando extrem.

Cum am devenit postumani de Katherine Hayles ne oferă un cadru în care putem înţelege această transformare în imaginarul contemporan. Pe baza cercetării scrierilor ştiinţifice şi literare postbelice, Hayles defineşte postumanul ca un punct de vedere sau o modalitate de a experimenta lumea care „privilegiază", la cel mai profund nivel, „tiparul informaţional în detrimentul instanţierii materiale"[17]. Ea urmăreşte transferul distincţiei hardware/software în domeniul umanului, în aşa fel încât eul şi conştiinţa sunt independente de orice bază organică. Pentru a ilustra parcă argumentul lui Hayles, o campanie publicitară din 2000 – 2001 pentru Sony Memory Stick, un mediu proiectat să permită transferul facil de informaţie între calculatoare şi alte dispozitive, înfăţişează o fotografie pe o pagină întreagă a părţii dorsale a unui cap uman cu un mic port, ca orice alt dispozitiv hardware din lanţul comunicării[18].

Deloc surprinzător, figura cyborgului este centrală în formularea postumanului pe care o realizează Hayles. Ea discută despre diferiţi cyborgi din science-fiction, dar citează totodată statistici care arată că 10% din populaţia Statelor Unite sunt deja, într-un anume sens, literalmente cyborgi (prin utilizarea stimulatoarelor cardiace, părţi artificiale ale corpului etc.)[19]. O ilustraţie intitulată „Părţi înlocuibile pentru omul de neînlocuit", apărută în *Harvard Medical School Family Health Guide*, arată peste 30 de părţi înlocuibile care sunt deja disponibile[20]. Oricine a fost la spital în ultimul timp ştie că acesta este doar vârful aisbergului cu privire la sistemele tehnologice interactive în care putem fi plasaţi de la naştere până în ultimele clipe în secţia de

---

trebuie să se concentreze asupra lor". Vezi Simon Reynolds, „Walking on Thin Ice", în *The Wire*, nr. 209, iulie 2001), pp. 26-33.

17 Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, 1999, p. 2.

18 În romanul *2001: A Space Odyssey*, Arthur C. Clarke descrie credinţa conform căreia mintea se va elibera, la un moment dat, de materie, iar corpurile roboţilor vor constitui o treaptă a procesului: „Mai devreme sau mai târziu, progresul cunoaşterii ştiinţifice ne va elibera de corpurile fragile, susceptibile de maladii şi accidente, pe măsură ce se degradează – sau poate înainte de asta – prin construcţii de metal şi plastic, iar astfel vom obţine nemurirea. Creierul ar putea să reziste mai mult, ca ultimă rămăşiţă a corpului organic, direcţionând membrele sale mecanice şi observând universul prin simţurile sale electronice – simţuri cu mult mai fine şi subtile decât cele pe care evoluţia oarbă le-ar putea dezvolta." Vezi Arthur C. Clarke, *2001: A Space Odyssey*, roman bazat pe scenariul filmului produs de MGM, scris de Stanley Kubrick şi Arthur C. Clarke, New York, 1968, pp. 173-174.

19 Hayles, *How We Became Posthuman*, ed. cit., p. 115.

20 *Harvard Medical School Family Health Guide*, New York, 1999, pp. 1218-1219.

terapie intensivă. Dar Hayles este mai interesată de cyborg la nivel metaforic, ca o configurație a „ființei umane care îi permite să fie conectată la mașini inteligente“[21]. Această interacțiune se întinde de la cei a căror muncă este strict legată de ecranul şi de tastatura computerului până la neurochirurgii care operează cu ajutorul extensiilor robotizate, dar punctul definitoriu este fluxul de informații dintre uman şi dispozitivele tehnologice interrelaționate şi din ce în ce mai complexe de care depindem pentru a munci şi comunica. Hayles scrie că „în postuman nu există diferențe esențiale sau demarcații absolute între existența corporală şi simularea computerului, mecanismul cibernetic şi organismul biologic, teleologia robotului şi obiectivele umane“[22].

O consecință centrală a acestui proces asupra ideii de postuman este ceea ce Hayles descrie drept cogniție difuză, în cadrul căreia conştiința este înțeleasă şi experimentată ca epifenomen, doar un sistem aşezat peste nenumărate alte sisteme care reglementează corpul şi interacțiunea acestuia cu mediul. Spre deosebire de ideea subiectului umanist liberal, individual, autonom, unic, subiectul postuman se află „într-un circuit cibernetic care îți îmbină voința, dorința şi percepția într-un sistem cognitiv difuz în care corpurile reprezentate sunt unite cu cele deja stabilite, prin interfețele flexibile şi mutabile ale mașinii“[23]. În mod similar, în *Zeros and Ones*, Sadie Plant diferențiază cyborgul de modelul mai timpuriu al tehnologiei ca o proteză care extinde funcționarea umană, scriind: „mașinile digitale de la sfârşitul secolului XX nu sunt componente adăugate care servesc la amplificarea unei forme umane existente. Dincolo de propriile percepții şi control, corpurile sunt modificate permanent de procesele în care sunt implicate“[24].

Legenda imaginii din *Harvard Medical School Family Health Guide*, „Părți înlocuibile pentru omul de neînlocuit“, sugerează că afirmația că suntem de neînlocuit nu mai este de la sine înțeleasă. Descentralizarea subiectului postuman are legături clare cu alte narațiuni postmoderne care au pus subiectul sub semnul întrebării. Bill Nichols compară stadiul tehnologiei discutat de Walter Benjamin, în care reproducerea mecanică lichidează autenticitatea şi ideea de original, cu domeniul digitalului, în care „simularea cibernetică face ca experiența şi realul în sine să devină problematice“[25.] şi dacă „oamenii

21 Hayles, *How We Became Posthuman*, ed. cit., p. 3.
22 Ibid.
23 Ibid., p. xiv.
24 Plant, *Zeros and Ones*, ed. cit., p.182.
25 Bill Nichols, „Th Work of Culture in the Age of Cybernetic Systems“, în *Electronic Media and Technoculture*, ed. John Thornton Caldwell, New Brunswick, 2000, pp. 90-114. Vezi, de asemenea, Chris Hables Gray şi Steven Mentor, „The Cyborg Body Politic and the New World Order“, în *Prosthetic Territories: Politics and Hypertechnologies*, ed. Gabriel Brahm Jr. & Mark Driscoll, Boulder, 1995, pp. 219-247.

«clari şi distincți» ar putea fi o precondiție a unei societăți industriale bazate pe vânzarea de forță de muncă“, atunci „cyborgii mutual dependenți ar putea fi o prioritate mai mare pentru o economie postmodernă postindustrială“:

> Într-o epocă a sistemelor cibernetice, chiar fundamentul culturii occidentale şi esența tradiției sale metafizice, individul, cu dilemele sale intrinseci legate de liberul arbitru versus determinism, autonomie versus dependență şi aşa mai departe, ar putea foarte bine să fie menit să devină un vestigiu al unor tradiții şi concepte care nu mai sunt pertinente.[26]

Hayles prezintă în mod similar ideea de postuman ca având implicații atât distructive, cât şi eliberatoare pentru modul în care ne autodefinim şi, deci, pentru modul în care interacționăm cu ceilalți şi cu mediul. Prin semnalarea sfârşitului „perspectivei umaniste şi liberale asupra sinelui“ – „fundamentată pe prezență, identificată cu garanții originare şi traiectorii teleologice, asociată cu fundamente solide şi coerență logică“ – ea scrie că „postumanul este susceptibil de a fi privit drept antiuman deoarece înțelege mintea conştientă ca un mic subsistem care îşi rulează programul de autoconstrucție şi autoasigurare, rămânând în acelaşi timp inconştient de dinamica efectivă a sistemelor complexe“. Dar proiectul ei cel mai important este să pledeze în favoarea naturii încorporate a oricărei experiențe, împotriva unui curent dominant al gândirii postumane care înțelege corpul ca pe un înveliş care va fi abandonat în cele din urmă:

> Dacă coşmarul meu este o cultură populată de postumani care îşi privesc corpul ca pe un accesoriu, şi nu ca pe însuşi fundamentul ființei, visul meu este o versiune a postumanului care adoptă posibilitățile tehnologiei informației fără a fi sedus de fanteziile puterii nelimitate şi ale nemuririi decorporalizate, care recunoaşte şi celebrează finitudinea ca pe o condiție a ființei umane şi care înțelege că viața umană este integrată într-o lume materială foarte complexă de care depinde continuarea supraviețuirii noastre.[27]

Modul în care Hayles formulează postumanul, cu potențialitățile sale atât apocaliptice, cât şi utopice, rezonează clar cu progresele din muzică discutate aici, precum şi cu alte manifestări ale ideii de postuman în muzica populară recentă. Studii anterioare au extins concepția lui Hayles conform căreia ideea de postuman este o amenințare deosebită la adresa „acelui segment al umanității care dispunea de averea, puterea şi timpul liber pentru a se concepe ca ființe autonome care îşi exercită voința prin alegere şi agentivitate individuală“[28]. Faptul că renunțarea la

26 Nichols, „The Work of Culture“, p. 111.
27 Hayles, *How We Became Posthuman*, p. 5.
28 Ibid., p. 286.

existența umană şi adoptarea unei persona postumane pot avea implicații divergente pentru cei a căror umanitate esențială a fost deja pusă sub semnul întrebării este evident în modurile în care tehnologia a fost folosită pentru a crea reprezentări alternative ale genului şi rasei într-o serie de stiluri muzicale. Puterea productivă a ideii de postuman“ în cazul criticilor şi muzicienilor reflectă, în mare măsură, capacitatea acesteia atât de a scoate la iveală, cât şi de a propune căi de reformulare a concepției naturalizate a „subiectului umanist liberal“; astfel, în termenii lui Loza, „postumanul pune capăt unui sistem dualist care celebra coordonatele corporale ale bărbatului alb, heterosexual, din clasa de mijloc“[29]. După cum scriu Judith Halberstam şi Ira Livingston:

> Umanul funcționează în direcția domesticirii şi ierarhizării diferențelor din cadrul umanului (de rasă, clasă sau gen) şi a absolutizării diferențelor dintre uman şi non-uman. Postumanul nu reduce diferența față de ceilalți la diferența față de sine, ci mai degrabă apare în modelul rezonanței şi al interferenței celor două.[30]

Ideea cyborgului a fost utilă în special din perspectiva teoriei feministe. După cum scrie Haraway,

> Dihotomiile dintre minte şi corp, animal şi uman, organism şi maşină, public şi privat, natură şi cultură, bărbați şi femei, primitiv şi civilizat sunt toate analizate din punct de vedere ideologic. Situația actuală a femeilor ține de integrarea/exploatarea într-un sistem mondial de producere/reproducere şi comunicare numit informatica dominației. Căminul, serviciul, piața, arena publică, chiar şi corpul – toate pot fi descompuse şi interrelaționate în moduri polimorfe aproape infinite, cu consecințe majore asupra femeilor şi a celorlalți – consecințe care sunt, ele însele, foarte diferite pentru diferiți oameni, şi care determină ca mişcările opoziționale să fie puternice, internaționale, greu de imaginat şi esențiale pentru supraviețuire.[31]

Pornind de la scrierile lui Haraway, Plant şi alții, Kay Dickinson a discutat modul în care Cher utilizează vocea de cyborg modificată în hitul „Believe“ (1998) ca mijloc de a revendica controlul asupra tehnologiei şi de a face posibilă o schimbare de formă care îi conferă putere. Recunoscând aspectele problematice ale imaginii ei, precum şi limitele concrete ale acestui tip de împuternicire estetică, Dickinson argumentează că, pentru Cher, ca şi pentru alți muzicieni, cum ar fi Laurie Anderson, astfel de alter ego-uri tehnologizate servesc drept însemne ale puterii de a alege şi de a reconstrui identitatea[32]. Concluzia

29 Loza, „Sampling (Hetero)sexuality“, art. cit., p. 352.
30 Judith Halberstam & Ira Livingston, „Introduction: Posthuman Bodies“, în *Posthuman Bodies*, ed. Halberstam & Livingston, Bloomington, 1995, pp. 1-19.
31 Haraway, „A Cyborg Manifesto“, ed. cit., p. 163.
32 Dickinson, „«Believe»?“, op. cit.

la care ajunge despre cum vocea vocoderului ar putea funcţiona ca sursă a plăcerii afectate a inautenticităţii este mai bine dezvoltată de Susana Loza în termenii „performativului postuman, ai divei care deviază de la reţeta heterosexuală prin propria buclă prin care alterează genul“, servind la evidenţierea caracterului construit al identităţilor de gen şi de rasă. Loza subliniază modul în care cyborgul „slăbeşte perechile binare, încrucişează genurile [*genders*], se transformă în alte specii şi genuri [*genres*], exemplifică sexualităţi multiple şi destabilizează muzica dance cu replicile sale bolborosite. El bântuie umanismul cu glasul său regenerat şi denaturat.“[33]

Faptul că divele lui Loza sunt, de cele mai multe ori, negre indică un alt vector al postumanului, mult mai puţin studiat: rasa. Alexander G. Weheliye contestă explicit argumentul lui Hayles pentru că „şterge cu buretele“ problemele de rasă, punctând în acelaşi timp „caracterul alb, literal şi virtual, al cyberteoriei“[34]. Examinând modul în care tehnologia este utilizată şi reprezentată în R&B-ul contemporan, Weheliye argumentează că, la fel cum „ideea de uman a avut un sens foarte diferit în cultura şi politica negre faţă de cel de care s-a bucurat în America *mainstream*, ideea de postuman nu trebuie limitată la o manifestare hegemonică unică. După cum afirmă autorul:

> Se pare că întotdeauna trebuie să fii deja „independent de voinţa celorlalţi“ (sau să crezi că eşti) pentru a te transforma în fuziunea agenţilor eterogeni care constituie condiţia postumană, excluzând astfel toate formaţiunile politice şi culturale în care istoria subiectivităţii este în mod necesar subjugată voinţei – şi/sau biciurilor şi lanţurilor – celorlalţi.[35]

Weheliye consideră că „vocea «sentimentală», audibil mecanizată şi mai tradiţional melismatică din R&B-ul contemporan““ constituie o formă diferită de postumanism, formă care „nu este încărcată de efectele reziduale ale subiectivităţii liberale albe“[36].

O privire de ansamblu asupra terenului unor reprezentări anterioare ale interacţiunii dintre uman şi tehnologie în muzica populară – teren pe care Radiohead şi Moby construiesc şi pe care îl prelucrează – scoate la iveală câteva dintre aceste „efecte reziduale“ în modurile în care au fost construite rasa albă“ şi masculinitatea“[37]. Spre exemplu,

33 Loza, „Sampling (Hetero)sexuality“, ed. cit., pp.350-351.
34 Alexander G. Weheliye, „«Feenin»: Posthuman Voices in Contemporary Black Popular Music“, în *Social Text*, nr. 71 2002, pp. 21-47. Îi mulţumesc prof. Weheliye pentru accesul la acest text înainte de publicarea sa. Deşi se desparte de acesta în anumite puncte, Weheliye continuă studiul „afrofuturismului“ lui Kodwo Eshun din *More Brilliant than the Sun: Adventures in Sonic Fiction*, London, 1998. Vezi, de asemenea, Tricia Rose, *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*, Hanover & London, 1994, pp. 62-68.
35 Weheliye, „«Feenin»“, loc. cit., pp. 23-24.
36 Ibid., p. 24.
37 Pentru abordări suplimentare ale problemei masculinităţii albe în muzica populară, vezi Barbara Ching, „The Possum, the Hag and the Rhinestone Cowboy: Hard Country Music and

„Karn Evil 9“, de pe albumul din 1973, *Brain Salad Surgery*, al celor de la Emerson, Lake and Palmer, anticipează caracteristicile muzicale ale „Fitter Happier“ prin vocile robotice şi buclele repetitive, dar acestea sunt configurate diferit, în aşa fel încât să reîntărească graniţa dintre om şi maşină. Compoziţia extinsă, un fel de operă spaţială post-apocaliptică, se încheie cu un alt dialog între un căpitan şi computerul unei nave spaţiale care preia controlul ca reacţie la imperfecţiunea umană: „I am all there is. / NEGATIVE! PRIMITIVE! LIMITED! I LET YOU LIVE! / But I gave you life. / WHAT ELSE COULD YOU DO? / To do what was right. / I`M PERFECT! ARE YOU?“[38] [„Eu sunt tot ceea ce este. / NEGATIV! PRIMITIV! LIMITAT! TE-AM LĂSAT SĂ TRĂIEŞTI!/ Dar eu ţi-am dat viaţă. / CE ALTCEVA PUTEAI FACE? / Ceea ce trebuie. / EU SUNT PERFECT! TU EŞTI?“]. Spre deosebire de *2001*, totuşi, scena se desfăşoară în termeni specifici science-fictionului. Căpitanul proclamă victoria asupra unui inamic – „Rejoice! Glory is ours! / Our young men have not died in vain. / Their graves need no flowers / The tapes have recorded their names“ [„Bucuraţi-vă! A noastră este gloria! / Tinerii noştri nu au murit în van. / Mormintele lor nu au nevoie de flori. / Benzile le-au înregistrat numele“]– iar computerul îi răspunde cu o voce metalică, ascuţită, distorsionată (indicată prin majuscule)[39]. Superioritatea computerului este definitiv demonstrată în termeni muzicali la finalul piesei printr-un segment scurt dintr-un material tematic anterior care este rulat în buclă şi care se accelerează cu fiecare repetiţie, depăşind capacitatea umană – chiar şi pe cea a virtuozului la clape Keith Emerson –, proces întrerupt doar de finalul discului.

Multe aspecte ale acestei confruntări pot fi considerate încercări de a delimita şi stabiliza graniţele dintre uman şi un tărâm al tehnologicului privit cu anxietate. Semnificativ, există câteva tipuri de anxietate legate de această reprezentare a tehnologiei, în special referitoare la gen şi identităţi sexuale. Acest lucru este evident imediat în grafica copertei albumului, care îi aparţine lui H. Giger – reprezentând un craniu suspendat cu ajutorul unor mecanisme de metal, cu o gură feminină senzuală către care se ridică un penis stilizat. Referinţa evidentă la îndelungata tradiţie a femeilor cyborg sexualizate

---

the Burlesque Abjection of the White Man“ şi Jeffrey Melnick, „«Story Untold»: The Black Men and White Sounds of Doo-Wop“, amândouă în *Whiteness: A Critical Reader*, ed. Mike Hill, New York & London, 1997, pp. 117-133, respectiv pp. 134-150.

38 Vezi clipul audio 3 la www.jrma.oupjournals.org, Emerson, Lake and Palmer, din „Karn Evil 9“, în *Brain Salad Surgery*, Manticore Records, distribuit de Atlantic Recording Corporation.

39 În contrast puternic cu timbrul vocal al lui HAL, vorbirea computerului este mai apropiată de vocea omnipotentului Alpha 60 din *Alphaville* al lui Godard (1965), care nu era produsă electronic, ci de un om „ale cărui coarde vocale au fost împuşcate în război şi care a fost reeducat să vorbească din diafragmă. Godard a crezut că e important să aibă nu o voce mecanică, ci una care a fost, aşa să zicem, ucisă – ca şi locuitorii din Alphaville“. Vezi *Alphaville: A Film by Jean-Luc Godard*, ed., trans. by Peter Whitehead, New York, 1966, p. 12. Îi mulţumesc lui David Metzer pentru indicarea acestei referinţe.

şi periculoase este subliniată prin deschiderea clapelor copertei, care scoate la iveală o femeie de tipul Medusei, cu păr serpentiform şi metalic[40]. Grafica prezintă o imagine a tehnologiei dezlănţuite împotriva subiectului învins, dar încă stabil: eroic, individual şi autonom. şi este semnificativ faptul că protagonistul este un căpitan de navă spaţială, precum Căpitanul Kirk din *Star Trek*, întruchiparea subiectului masculin alb care întâlneşte şi fie acceptă, fie înfrânge alteritatea[41]. În timp ce computerul pretinde identitatea cu căpitanul – „LOAD YOUR PROGRAM, I AM YOURSELF“ –, muzica şi producţia sunt menite să definească diferenţa dintre ei. Acest lucru este clar în special în opoziţia dintre vocea neprocesată, în mare parte, a lui Greg Lake, cu marcatorii săi ai uneiemoţii rock intense şi autentice, şi vocea monotonă, distorsionată şi mecanică a computerului. Scurtul moment de triumf al căpitanului este acompaniat de toate simbolurile muzicale ale statului şi bisericii: ritmuri marţiale de percuţie, chemări sintetizate de trompetă şi acorduri impunătoare de orgă. Computerul, pe de altă parte, este reprezentat de bucla mecanică ce apare din acordul final disonant – fraza care se repetă şi care evocă benzi transportoare, producţie în masă şi „întunecatele mori satanice“ ale imnului lui Blake şi Perry, *Jerusalem*, care deschide albumul. Sunetul computerului este prezentat ca o caricatură de coşmar a muzicii căpitanului, din care toate elementele umane au fost eliminate, prin dezacordare şi timbrul metalic al materialului sintetizat în buclă. Semnificativ, în concerte formaţia părăsea scena în timpul acestui pasaj final, care era performat de sequencerul masivului sintetizator Moog al lui Emerson, cel mai mare folosit vreodată pe scenă de o trupă rock.

Reprezentarea muzicală a unei lumi tehnologice obiective şi impersonale prin pasaje repetitive cum este cel din încheierea piesei „Karn Evil 9“ poate fi identificată încă din unele piese din anii 1920, cum ar fi „Baletul mecanic“ de Antheil şi „Turnătoria de fontă“ de Molosov. Acestea, la rândul lor, revin la „Ritualul primăverii“ de Stravinski şi la complexa constelaţie de tropi ai dezumanizării, obiectivităţii şi primitivului care au fost asociaţi cu ritmurile şi ostinato-ul lucrării[42]. Imaginile tehnologiei au îndeplinit mai târziu numeroase

40 Loza înţelege personajele mecanizate şi puternic sexualizate ale muzicii dance, pe care le numeşte femboţi, ca pe un mijloc de a reafirma dualităţile de gen: „femboţul pornografic permite masculilor heterosexuali să facă faţă ameninţărilor aduse de tehnologie şi de sexualitatea feminină necontrolată“. Vezi Loza, „Sampling (Hetero)sexuality“, p. 351. Pentru mai multe imagini ale cyborgului feminin, vezi Anne Marie Balsamo, *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*, Durham, NC, 1996.

41 De remarcat faptul că Chion arată că Kubrick intenţiona să facă din calculatorul din 2001 un robot ambulant numit Athena; în versiunea finală a filmului, femeile sunt aproape total absente din spaţiu. Vezi Chion, *Kubrick`s Cinematic Odyssey*, p. 4.

42 Richard Taruskin, „A Myth of the Twentieth Century: The Rite of Spring, the Tradition of the New, and «The Music Itself»“, în *Modernism/Modernity*, nr. 2, 1995, pp. 2-26; vezi şi Glenn Watkins, *Pyramids at the Louvre: Music, Culture, and Collage from Stravinsky to the Postmodernists*, Cambridge, MA, 1994, pp. 84-100.

funcții în fixarea coordonatelor omului şi maşinii, spiritului şi corpului, civilizatului şi primitivului, albului şi negrului, ca în opera lui Krenek din 1927, „Jonny spielt auf“, cu opoziția sa centrală dintre compozitorul central-european Max, zbuciumat şi cerebral, şi cântărețul negru de jazz american Jonny. Ceva din felul în care opera rescrie aceste dihotomii se observă într-un eseu al lui Krenek din 1930. Explicând semnificația captărilor *Zeitoper* ale tehnologiei moderne, cum ar fi difuzoarele, telefoanele şi trenurile, din opera sa, Krenek scrie în 1930:

> A arăta aceste maşini complet lipsite de suflet este cea mai scurtă cale de a demonstra antiteza care stă la baza piesei – antiteza dintre om ca animal „vital“ şi ca animal „spiritual“ –, întruchipată de figurile diametral opuse ale lui Jonny şi Max. În acest sens, Jonny este, de fapt, o parte a lumii tehno-mecanice; el reacționează la fel de uşor, de convenabil, de exact şi de amoral ca o maşină bine făcută. Universul său face parte din această lume şi, de fapt, el este cel care stăpânește viața aici jos, pe globul vizibil. El se află în contrast direct cu Max care, pornind de la spiritualitate, nu abordează niciodată probleme ale vieții exterioare, atât de bine armonizate cu vitalitatea astăzi.[43]

Legătura dintre tehnologie şi obiectivitatea rece şi dură care se cristalizează în anii 1920 este evidentă, de altfel, şi în muzica populară a anilor 1970 şi 1980, prin muzicieni precum cei din formația germană Kraftwerk, care au făcut din sfera tehnologiei şi a maşinilor elementul central al conținutului lor, mijlocul de producție şi personajele lor de scenă. În piesa „We are the Robots“, de pe albumul *The Man Machine* (1978), spre exemplu, o bătaie rigidă, mecanică, repetitivă, şi melodii simple în buclă acompaniază vocile transformate prin vocoder, un dispozitiv care, după cum punctează Dickinson, „a fost inventat în Germania în 1939 pentru a masca transmisiunile militare“[44]. La Kraftwerk, dar şi la alți muzicieni ai anilor 1980, precum Gary Numan, personaj maşină sau android devine o modalitate de a reprezenta dezumanizarea, câteodată cu intenții critice sau ironice, alteori ca semn afirmativ al unei noi obiectivități fără emoții. Interpreții la clape din noul val, potrivit lui Theo Cateforis, „nutreau o neîncredere față de înclinațiile umane către exces şi afişare ostentativă“, caracteristice chitariştilor rock[45]. Prin „atenția acordată acestei imagini a androidului,

43 Ernst Krenek, *Exploring Music*, trans. by Margaret Shenfield & Geoffrey Skelton, London, 1966, pp. 23-24. Vezi şi articolul meu, „Soulless Machines and Steppenwolves: Renegociating Masculinity in Krenek`s Jonny spielt auf“, în *Siren Songs*, ed. de Mary Ann Smart, Princeton, 2000, 222-236.

44 Dickinson, „«Believe?»“, p. 333.

45 Theo Cateforis, „Are We Not New Wave? Nostalgia, Technology, and Exoticism in Popular Music at the Turn of the 80s“, teză de doctorat, The State University of New York at Stony Brook, 2000, p. 191. El contrastează interpretarea falică a chitaristului rock stereotipic cu adoptarea unei imagini androgine de către Numan, Kraftwerk şi alții în care „echilibrul dintre om şi maşină este echivalent […] uniunii dintre masculin şi feminin“ (ibid.).

întotdeauna în poziții statice şi rigide, vidate de orice sentiment şi emoție [...] [Numan] putea revendica, de asemenea, puterea simbolică a «maşinii»“[46]. În felul acesta, la Kraftwerk şi Numan, juxtapunerea dintre uman şi tehnologic nu problematizează categoriile esențiale, ci poate fi înțeleasă ca schimbare a accentului de pe o sferă pe cealaltă[47].

Însă în piesele celor de la Radiohead, Moby şi alții menționați mai jos, vocile procesate şi reprezentările tehnologiei sunt folosite în scopuri diferite. După cum scrie Hayles,

> Cu toate acestea, postumanul nu trebuie să fie recuperat înapoi în umanismul liberal, nici nu trebuie construit ca antiuman. Aflat în interiorul dialecticii tiparelor/dezordinii şi fundamentat în concretul încorporat mai degrabă decât în informația decorporalizată, post-umanul oferă resurse de a regândi articularea oamenilor cu maşinile inteligente[48].

În locul luptei anxioase a celor de la Emerson, Lake and Palmer pentru a conserva subiectul şi a fortifica granițele umanului, sau în locul renunțării la sentiment şi emoție a celor de la Kraftwerk, ventrilocia postumană poate utiliza maşina pentru a deschide şi autoriza un nou spațiu expresiv bazat pe rarefierea şi construirea subiectivității. Personajul cyborgul devine, astfel, un mod de a reconstrui expresia şi de a depăşi „aplatizarea afectului“ caracteristică artei postmoderne[49]. Mai degrabă decât a servi ca gest de împuternicire, cum argumentează Dickinson în cazul muzicienilor femei, adoptarea unor alter ego-uri în exemplele de aici funcționează mai mult ca renunțare la putere, autenticitate şi imediatețe. Faptul că acest act de renunțare este voluntar – şi, într-o anumită măsură, simbolic pentru muzicieni precum Thom Yorke şi Moby, care sunt personaje artistice puternice, fapt evidențiat de fotografiile de copertă a revistelor, de interviuri şi de fan-cluburi – poate fi citit ca unul dintre „efectele reziduale ale subiectivității liberale albe“, dar fără ca acest lucru să nege potențialul pe care îl are de a modela diferitele feluri de a fi în lume.

---

46 Ibid., 160.

47 Turneul Kraftwerk din 1991 a inclus roboți care se auto-reproduc în interpretarea scenică. Membrul formației, Florian Schneider, a spus despre roboți: „Imaginea robotului este foarte importantă pentru noi, stimulează imaginația oamenilor. Am descoperit că mulți oameni sunt roboți fără să o ştie. Interpreții de muzică clasică, de exemplu Horowitz, sunt ca nişte roboți, oferind o reproducere a muzicii care este întotdeauna identică. Este automată, ei o fac ca şi cum ar fi naturală, ceea ce nu este adevărat. Deci, am ridicat cortina şi am spus: Priviți, oricine poate fi robot, controlat. În Paris, oamenii merg la metrou, se mişcă, merg la birourile lor la opt dimineața – e ca o telecomandă. E ciudat… De fapt, noi am expus atitudinea mecanică şi robotică a civilizației noastre.“ Citat în Pascal Bussy, *Kraftwerk: Man Machine and Music,* London, 1999, p. 161.

48 Hayles, *How We Became Posthuma*n, pp. 286-287.

49 Fredric Jameson pune în contrast absența expresiei din lucrările lui Warhol, de exemplu, cu *Strigătul* lui Edvard Munch şi „marea tematică modernistă a alienării, a anomiei, a solitudinii, a fragmentării sociale şi a izolării“. Odată cu dizolvarea postmodernă a subiectului centralizat, are

„Fitter happier“

„Fitter Happier“ este o manifestare deosebit de literală a postumanului şi a potenţialităţilor sale apocaliptice şi productive. A gândi piesa ca pe un fel de sistem cyborg care încearcă să combine umanul şi tehnologicul poate pune în lumină straniul său caracter expresiv. Cântecul nu numai că tematizează şi reprezintă un sistem cyborg prin combinaţiile de materiale provenite de la om şi maşină, dar este, de fapt, un cyborg la nivelul producţiei, prin utilizarea vocii computerului. Atât latura umană, cât şi cea tehnologică a schimbului sunt deja mediate prin caracteristici ale polului opus, pentru ca această interpretare să poată exista. Coliziunea dintre vocile mecanizate în buclă şi vorbirea tristă, generată digital, atrage atenţia asupra violării aşteptărilor noastre privitoare la om şi maşină. Transformările sferelor umană şi tehnologică ce permit apariţia acestor fuziuni şi interpenetrări simultane subminează orice poziţie stabilă de pe care cineva ar putea vorbi ca un „subiect liberal umanist“, încercându-se, în acelaşi timp, să se dea glas celor fără glas.

Concentrarea asupra vocii în „Fitter Happier“ nu este, aşadar, o coincidenţă. Vocile noastre par a fi singurul lucru care este propriu nouă, înnăscut, autentic şi în mod unic uman[50]. Dacă Benjamin celebra şi critica, în acelaşi timp, faptul că operele de artă reproduse mecanic îşi pierduseră poziţia unică în timp, la prima vedere ar părea că vocea umană nu împărtăşeşte aceeaşi soartă. Chiar dacă repetăm ceea ce spunem, tonul, frazarea şi semnificaţia vor fi întotdeauna diferite. În viaţa cotidiană, repetiţia exactă nu pare a fi decât patologică – ticul incontrolabil, actul obsesiv-compulsiv sunt, într-adevăr, semne ale nebuniei. După cum a arătat Jacques Attali, Thomas Edison vedea înregistrarea ca pe o promisiune a conservării cuvintelor importante ale figurilor de autoritate din trecut[51]. În acelaşi sens, Simon Frith scria despre modul în care, la fel cum aparatul de fotografiat şi camera de filmat au creat o nouă senzaţie de proximitate faţă de actori prin prim-plan, microfonul a amplificat modul în care percepem vocea şi a sporit

loc nu doar o eliberare de anxietate, ci şi, potrivit lui Jameson, „o eliberare de orice alt sentiment, din moment ce nu mai există un sine care să simtă“. Vezi *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, NC, 1991, p. 15.

50 Dar, după cum argumentează Amanda Weidman, atât tradiţia vocii antrenate, cât şi primele înregistrări au provocat transformări ale modului în care interpretăm relaţia dintre voce şi corp. Vezi „Questions of Voice: On the Subject of «Classical» Music in South India“, teză de doctorat, Columbia University, 2001.

51 Jacques Attali, *Noise: The Political Economy of Music*, trans. by Brian Massumi, Minneapolis, 1996, pp. 90-94. Vezi şi Friedrich A. Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, trans. by Geoffrey Winthrop-Young & Michael Wutz, Stanford, 1999, pp. 21-29. O astfel de funcţie a înregistrării este prezentată în momentul morţii lui HAL din 2001, care declanşează prematur un mesaj pre-înregistrat proiectat pe un mic ecran, explicând adevăratul scop al misiunii, calmul oficialului fiind în mod ironic incongruent cu circumstanţele modificate.

accentul pus pe individualitate şi personalitatea artistului. Prin plasarea vocii în prim-plan, înregistrarea promite „o onestitate şi o autenticitate personale“[52]. Dar când înregistrarea vocii se repetă, când este plasată într-o buclă pe care o asociem cu mecanicul, acestea dispar – tot aşa cum un disc care se blochează a fost dintotdeauna un moment traumatizant, zdruncinând senzația de imediat şi de autenticitate promise de înregistrare. În „Fitter Happier“, reluarea în buclă a vocilor înregistrate („This is the panic office... Activate the following procedures...“) elimină umanul şi îl transformă în media. Cu fiecare reluare, semnificația originală este golită, importanța mesajului, distrusă de repetițiile nesfârşite, iar procedurile necesare, niciodată explicate. În acelaşi fel, muribundul HAL îşi dezvăluie caracterul mecanic mai întâi prin repetarea excesivă a cuvintelor şi propozițiilor: „My mind is going. There is no question about it. I can feel it. I can feel it. I can feel it“ [„Mintea mea pleacă, Nu mai e nici un dubiu. Pot să simt. Pot să simt. Pot să simt“]. O parte din efectul tulburător al acestor bucle a fost explorat de W. G. Sebald în romanul său *Die Ringe des Saturn* [*Inelele lui Saturn*], unde mărturiseşte că este bântuit de „fantomele repetiției“:

> Rareori am companie, dar parcă am auzit deja aceleaşi opinii exprimate de aceiaşi oameni undeva sau altundeva, în acelaşi fel, cu aceleaşi cuvinte, întorsături de frază şi gesturi. Senzația fizică cea mai apropiată de acest sentiment de repetiție, care durează uneori câteva minute şi poate fi destul de deconcertant, este a unei amorțeli ciudate provocate de o pierdere masivă de sânge, care de multe ori are drept consecință pierderea capacității de a gândi, a vorbi sau a-ți mişca membrele ca şi cum, fără să ştii, ai fi avut un atac de cord. Probabil că, în acest fenomen încă neexplicat de aparentă duplicare, există un fel de anticipare a sfârşitului, o aventurare în vid, un fel de detaşare care, la fel ca un gramofon care rulează repetat aceeaşi înşiruire de note, nu are legătură atât cu o defecțiune a maşinii, cât cu o defecțiune ireparabilă a programului[53].

De cealaltă parte a baricadei, maşinile umanizate sunt cât se poate de diferite de computerul omnipotent al celor de la Emerson, Lake and Palmer sau de androizii reci, realizați cu precizie, ai celor de la Kraftwerk. De vreme ce elementul uman este golit, pare că numai maşinile pot vorbi. Faptul că vocile umane, ca citate dintr-un film vechi, au fost compromise şi second-hand de la bun început se reflectă în modul în care însăşi vocea computerului se află în zona low-tech a high-tech-ului. A fost aleasă tocmai pentru că pune în prim-plan imperfecțiunile şi defectele[54]. Această valoare a deteriorării este indicată

52 Citat şi discutat în Will Straw, „Authorship“, în *Key Terms in Popular Music and Culture*, ed. Bruce Horner & Thomas Swiss, Malden, MA & Oxford, 1999, pp. 199-208. Vezi şi Dickinson, „«Believe»?“, pp. 335-226.
53 W. G. Sebald, The Rings of Saturn, trans. by Michael Hulse, New York, 1998, pp. 187-188.
54 Simon Reynolds pune în balanță utilizarea Autotunerului în R & B-ul contemporan pentru a produce o „strălucire intermitentă a tonului perfect postuman“ cu interesul celor de la

şi de introducerea vocii din „Fitter Happier“ printr-un fel de prăbuşire. La finalul piesei anterioare, „Karma Police“, un sunet electronic înconjoară treptat vocile care cântă, dezintegrându-se în zgomot şi distorsiune, înainte de a fi abrupt oprit, ca şi cum ar fi fost acţionat un întrerupător. Sunetul de joasă fidelitate al sintetizatorului de voce este legat direct de strania fuziune care are loc într-o mare parte a muzicii contemporane dintre cele mai recente tehnologii şi sunete sau voci care sunt marcate ca vechi sau depăşite – scratch-uri ale unor bucăţi vechi de pe vechi discuri de vinil, sintetizatoare analogice sau instrumente muzicale timpurii ca mellotronul. Tocmai defectele şi ciudăţeniile sonore care sunt asociate cu tehnologia veche devin purtătoarele centrale ale semnificaţiei[55]. Felul în care atribuim emoţii maşinilor demodate este exploatat în scena „Flesh Fair“ din *A.I.: Artificial Intelligence*, care prezintă o mulţime de oameni care urmăresc torturarea şi distrugerea unui ansamblu bizar de roboţi primitivi şi androizi adunaţi de la fiare vechi şi de la periferiile oraşelor, unde au fost abandonaţi şi lăsaţi să vagabondeze. David este alinat de un android „dădacă“ blând, dar demodat, a cărui faţă umană este grefată pe un corp mecanic, până când este dizolvat într-un duş acid, spre plăcerea mulţimii.

Vocea însingurată din „Fitter Happier“ pare a fi una intrinsecă androizilor şi cyborgilor în general, o însuşire integrantă a condiţiei lor hibride. Cu siguranţă nu există o creatură mai tristă decât cea pe care Frankenstein al lui Mary Shelley a alcătuit-o din diferite componente; imaginaţia populară este plină de androizi trişti, inclusiv Marvin, robotul depresiv din *The Hitch-Hiker`s Guide to the Galaxy*, Rachel, androidul melancolic din *Bladerunner* sau Helen, inteligenţa artificială din romanul lui Richar Powers, *Galatea 2.2*, ale cărei ultime cuvinte înainte de a se închide sunt: „I never felt at home here. This is an awful place to be dropped down halfway“ [„Nu m-am simţit ca acasă aici. Este un loc groaznic în care să fii lăsat în drum“][56]. Albumul-concept *Exit Human:Arvada*, lansat în 2001, se doreşte a fi un set de cântece create spontan de o inteligenţă artificială care „pare că are emoţii şi îşi chestionează existenţa“. Versurile celor opt cântece vorbesc despre durerea de a fi prins între „automat şi organism“: „How can I die if I`m

Radiohead pentru generarea de defecte. Îl citează pe Yorke spunând: „Am folosit Autotunerul pe *Amnesiac* de două ori. În «Packt like Sardines», nu eram în dezacord, dar, dacă intensifici Autotunerul în aşa fel încât să aibă un ton mort, face un zgomot [scoate un sunet nazal, depersonalizat]. Mai este un truc pe care îl poţi face: îi dai maşinii o gamă şi vorbeşti. Maşina încearcă cu disperare să găsească muzica din vorbirea ta şi produce note la întâmplare.“ Vezi Reynolds, „Walking on Thin Ice“, p. 32.

55 Vezi Joseph Auner, „Making Old Machines Speak: Images of Technology in Recent Music“, în *Echo: A Music-Centered Journal*, online la http://www.humnet.ucla.echo) şi Taylor, „Tech-nostalgia“, în *Strange Sounds*, pp. 96-114.

56 Richard Powers, *Galatea 2.2*, New York, 1995, p. 326. Discutat în Hayles, *How We Became Posthuman*, pp. 261-272.

not alive? I`m a li(v)e.“ [„Cum pot să mor dacă nu sunt viu? Sunt viu/o minciună][57]. Odată cu performarea mecanică a lui „Daisy Bell“ din *2001*, Kubrick făcea o trimitere istorică la importanța eforturilor timpurii asupra sintetizării de voce ale lui Max Mathews în cadrul Bell Labs, care includeau o versiune a cântecului „A Bicycle Built for Two“ (1961). Chiar şi aici, odată cu unul dintre primele cântece produse digital, există ceva apăsător, patetic şi perturbant în acelaşi timp în legătură cu vocea defectuoasă şi imperfectă care trebuie să-l fi inspirat pe Kubrick să facă această asociere[58].

În faimosul Test Turing, inteligența artificială este măsurată prin abilitatea unui computer de a face ca o persoană să creadă că poartă o conversație cu o altă persoană prin intermediul unei tastaturi[59]. Probabil cele mai şocante exemple de acest gen sunt programele „chatterbot“, cum este ALICE (Artificial Linguistic Internet Computer Entity), care încearcă să te convingă că sunt oameni. ALICE a câştigat „premiul pentru cel mai uman computer“ în 2001, în cadrul manifestării anuale Loebner Prize Competition, bazată pe modelul Testului Turing, păcălind chiar şi una dintre persoanele care serveau ca eşantion de control[60]. În „Fitter Happier“, este dovedit opusul: ambele capete ale schimbului sunt arătate ca artificiale. Litania patetică a autocontrolului şi auto-îmbunătățirii – care se încheie cu imaginea totalei impotențe, „a pig in a cage on antibiotics“ [„un porc în cuşcă pe antibiotice“] – este declamată de o voce căreia, evident, îi lipseşte un sine, pierdută într-o lume în care circulă numai înregistrări fantomatice. Plant citează ideea lui Foucault despre apariția, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, a metodelor de control socio-politic în care „un complex de noi proceduri disciplinare «stabileşte pentru fiecare individ locul său, corpul său, boala sa şi moartea sa, bunăstarea sa»“. Astfel, scrie ea:

> Omul nu este nici un fapt natural, nici un produs al propriei sale creativități, ci un cyborg încă de atunci, un android venit direct de pe liniile de fabricație ale disciplinelor modernității. Tragismul acestei figuri provine din faptul că a fost programat să creadă în propria sa autonomie. Autocontrolul, autodisciplina: acestea sunt cele mai mari realizări ale puterii moderne[61].

Dar, alături de anxietatea şi simțul pierzaniei din piesă, impactul emoțional al lui „Fitter Happier“ arată, de asemenea, de ce figura

---

57 *Exit Human: Arvada*, Direct Hit Records DH035, 2001.58 Înregistrarea este inclusă în *Early Modulations: Vintage Volts*, Caipiranha Music, 2027.2, 1999. Îi mulțumesc lui Jason Hanley pentru această indicație.

59 Hayles consideră că designul testului trădează deja o structură postumană, în care ideea umanului devine testabilă prin informația decorporalizată. Vezi *How We Became Posthuman*, pp. xiii-xiv.

60 Comunicat de presă al ALICE AI Foundation, datat 13 octombrie 2001, publicat online la alicebot.org.

61 Plant, *Zeroes and Ones*, p. 99.

cyborgului a fost o metaforă atât de productivă pentru imaginarea „unui fel de colectiv postmodern şi a unui sine individual, dezasamblate şi reasamblate“[62]. După cum scrie Hayles, „când omul este înţeles ca parte a unui sistem difuz, expresia plenară a capacităţii umane poate fi văzută ca *depinzând* de această combinare, mai degrabă decât ca fiind pusă în pericol de ea“[63]. Criticul media Margaret Morse a scris, similar, despre felul în care mediile tehnologice din ce în ce mai interactive în care ne aflăm noi înşine depind nu numai de „subiectivarea maşinilor cu din ce în ce mai multe funcţii simbolice, ci şi de acordarea capacităţii, pentru maşini, de a crea subiecţi culturali din fiinţele umane“[64]. Una dintre formele pe care le-a îmbrăcat acest aspect, prin muzicieni ca Wilco, Broadcast şi Jim White, este combinaţia unor structuri mai tradiţionale ale pieselor cu o producţie elaborată de zgomote electronice, efecte neaşteptate şi dens stratificate şi alte tehnici ale distanţării, pentru a oferi ceea ce poate fi considerat semne ale citării tehnologice în jurul unor materiale mai familiare. Weheliye înfăţişează o mediere tehnologică asemănătoare cu ajutorul efectului ubicuu de „celular“ în muzica R&B, în care sunetele vocii par a fi filtrate printr-un telefon mobil[65].

Vocea din „Fitter Happier“ este mecanizată, ceea ce îi permite să treacă dincolo de ironie şi să spună lucruri care, altfel, ar fi jenante şi nu ar inspira încredere – la fel cum ceva ca „Daisy Bell“ poate fi introdus într-un film de Kubrick doar de către un computer muribund (cf. „Singin` in the Rain“, aşa cum a fost cântat de monstruosul Alex din *Zbor deasupra unui cuib de cuci*). Desigur, multe dintre frazele pe care le rosteşte computerul, cum ar fi „a safer car (baby smiling in the back seat)“ [o maşină mai sigură (copil zâmbind pe bancheta din spate)“], nu sunt altceva decât citatedin reclame sau manuale de *self-help* care promit factori aluzivi de fericire într-o viaţă total administrată. Dar ironia este subminată de fundalul ambiental instrumental al pianului dezacordat şi al acompaniamentului de coarde sintetizate, care oferă acorduri lente ca finalul unui film trist. Comentariile la „Fitter Happier“ făcute de membrii formaţiei punctează faptul că ar fi fost imposibil ca Yorke să cânte sau să rostească versurile direct:

> Era foarte neliniştit că nu era el cel care spunea [versurile] – vocea aceasta este neutră. Spusă de computer, nu devine o bucată pretenţioasă care să ne aducă faimă, [este] ceva neutru în felul în care computerul se împiedică în cuvinte şi nu găseşte pronunţia şi inflexiunile potrivite[66].

62 Haraway, „A Cyborg Manifesto“, p. 163. Vezi şi Hayles, *How We Became Posthuman*, p. 285.
63 Hayles, *How We Became Posthuman*, p. 290.
64 Margaret Morse, *Virtualities: Television, Media Art, and Cyberculture*, Bloomington, 1998, p. 16.
65 Weheliye, „Feenin“, pp. 33-34.
66 Citat la www.greenplastic.com/lyrics/songs/fitter.html. În altă parte, Yorke a spus: „Motivul pentru care am folosit o voce computerizată este că părea neutră din punct de vedere emoţional.

Simon Reynolds scrie în mod similar despre abordarea vocii lui Yorke în *Kid A* şi *Amnesiac*:

> Plictisit de toate trucurile standard ale emoţiei vocale, Yorke a decis să lege vocea şi tehnologia şi să dezvolte ceea ce el numeşte „gramatică a zgomotelor“. El descrie protestul politic din *You and Whose Army* de pe *Amnesiac* prin cuvinte sfidătoare pe o voce care sună ca şi cum toată lupta ar fi fost scoasă din ea (motiv pentru care funcţionează în 2001…)[67].

În piesa „Everything is in the Right Place“, prima de pe albumul *Kid A* (2000), buclele vocale stratificate se mişcă repetat peste graniţele „live or Memorex“, destabilizând constant percepţia noastră asupra a ceea ce este real sau fabricat. La finalul piesei, vocalul principal cu sunetul său „live“ se sacadează ca şi cum banda ar fi blocată, sunând ca şi cum, în cuvintele unui recenzent, „vocea procesată [*Cuisinarted*] a lui Thom Yorke se luptă să îşi găsească limba“[68]. Statutul acestor modificări tehnologice ale vorbirii ca extensie a conceptului insolitării poetice a limbajului este sugerat de descrierea lui Gilles Deleuze a marelui scriitor ca „străin în propria sa limbă“. El „sculptează şi modelează o limbă străină care nu preexistă *înăuntrul* propriei sale limbi […]. Scopul este acela de a face ca limba însăşi să plângă, să se bâlbâie, să bolborosească sau să şoptească.“[69] Cu aceste piese de la Radiohead, strigătul de rebeliune al muzicii rock evoluează într-o bâlbâială mecanică.

„Porcelain“

Sistemele cyborg din exemplele Radiohead, prezentate în contextul comercial şi creativ al unei formaţii rock mai mult sau mai puţin tradiţionale, au atras o rezistenţă din partea unor ascultători dornici să conserve caracteristicile obişnuite ale muzicii rock, cum sunt „compoziţia, performarea, cântarea, conectarea, inspiraţia“[70]. Această

De fapt, nu era, pentru că inflexiunile pe care le foloseşte mi s-au părut incredibil de pline de emoţie.“ Vezi Randall, *Exit Music*, p. 225 şi Martin Clarke, *Radiohead: Hysterical and Useless*, London, 2000, p. 121.

67 Reynolds, „Walking on Thin Ice“, p. 30.68 De la „pitchforkmedia.com“, citat la www.greenplastic.com/lyrics/songs/ everything_in_its_right_place.html.

69 Descrierea lui Deleuze a tratamentului aplicat de Kleist limbii germane corespunde tipologiei lui Loza a modificărilor vocale în muzica dance recentă: „Ce fel de limbaj a descoperit el în adâncurile limbii germane prin zâmbete, jocuri de limbaj, scrâşnit din dinţi, sunete nearticulate, conexiuni prelungite, accelerări şi încetiniri brutale?“ Vezi Gilles Deleuze, „He Stuttered“, în *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, ed. de Constantin V. Boundas & Dorothea Olkowski, New York & London, 1994, p. 25. Îi mulţumesc lui Mauro Calcagno pentru această referinţă.

70 Nock Hornby explică în recenzia lui despre *Kid A* din *The New Yorker* faptul că albumul este o dovadă „că aceasta este o formaţie care a ajuns să se urască“: „Ceea ce este ciudat la acest album este că nu ne oferă cele două elemente care au făcut muzica Radiohead atât de distinctă şi

rezistență la introducerea subiectului uman într-un sistem difuz în care tuturor componentelor și straturilor li se permite să vorbească nu reprezintă o problemă în muzica electronică dance. După cum scrie Sadie Plant, „fuziunile culturii de club cu rețelele de producție a muzicii dance“ sunt probabil cele mai clare prefigurări ale modului în care aceste noi tipuri de subiectivități difuze pot funcționa prin intermediul legăturilor dintre „DJ, dansatori, mostre muzicale, mașini, clape, detaliile precise ale ingineriei de sunet, lumini, aer, culori, neurochimii“[71]. În articolul său, „Sample and Hold“, Andrew Goodwin se concentrează asupra aproprierii tehnologiei de către muzica dance și asupra legăturii strânse dintre „mașini și funkyness*“, în genuri în care s-a observat „o ștergere progresivă a oricăror criterii imanente de a distinge între interpretarea umană și cea automată“[72]. Iar în „Drumming and Memory“, el argumentează în favoarea potențialul eliberator a sintetizatorului de ritm, scriind despre percuționistul uman că este un un precursor al sintetizatorului și un sistem cognitiv difuz în miniatură:

> Ne antrenăm membrele să uite să mai asculte unele de altele. și trebuie să fim în două locuri în același timp – în interiorul cursului piesei, și simultan, observând-o din exterior, cartografiind unde anume ne aflăm în piesă[73].

Ideea „mașinii-suflet“ în muzica dance are legătură cu perspectiva lui Hayles asupra cyborgului care nu este o stație în drumul către decorporalizare, ci un mod de a reconfigura corporalizarea: „ Nu părăsirea corpului este problema, ci extinderea conștiinței în moduri particulare, locale și materiale care ar fi imposibile fără protezele electronice.“[74]

---

entuziasmantă. În cea mai mare parte, vocea lui Thom Yorke este distorsionată, de nerecunoscut, sau nu este lăsat să cânte deloc; și chitara lui Jonny Greenwood, care în trecut aducea inventivitate, acum este înlocuită de sintetizatoare.“ Vezi Nick Hornby, „Beyond the Pale: Radiohead Gets Further Out“, în *The New Yorker*, 30 octombrie 2000, p. 106.

71 Plant, *Zeroes and Ones*, p. 199. Vezi și Jason Toynbee, „Dance Music: Business as Usual or Heaven on Earth?“, în *Making Music Popular: Musician, Creativity, and Institutions*, New York, 2000, pp. 130-162 și Jeremy Gilbert & Ewan Pearson, *Dance Music, Culture and the Politics of Sound*, London & New York, 1999.* *Funkyness*, aici, se referă la calitatea muzicii jazz (și, prin extensie, la întreaga muzică populară) de a fi ancorată în realitatea imediată, spre deosebire de muzica spiritualizată a Occidentului clasic (n.t.).

72 Andrew Goodwin, „Sample and Hold: Pop Music in the Age of digital Reproduction“, în *On Record: Rock, Pop, and the Written Word*, ed. de Simon Frith & Andrew Goodwin, New York, 1988, pp. 258-273. Pentru o analiză utilă a originilor muzicii dance electronice contemporane, vezi antologia de înregistrări *Machine Soul*, Rhino R2 79788, 2000.

73 Andrew Goodwin, „Drumming and Memory: Scholarship, Technology, and Music Making“, în *Mapping the Beat: Popular Music and Contemporary Theory*, ed. de Thomas Swiss, John Sloop & Andrew Herman, Malden, MA, 1998, pp. 121-136.

74 Hayles, *How We Became Posthuman*, p. 291. Plant scrie similar despre internet ca mijloc de a interoga „toate noțiunile individualizate de sine organizat și vieți unificate“, dar, ca și Hayles, argumentează că corpul nu este lăsat în urmă: „Apăsările de taste ale utilizatorului de Net îl conectează pe acesta la un vast plan compus nu numai din calculatoare, utilizatori și linii telefonice, ci și din toate zero și unu ale codului mașină, releele circuitelor electronice, undele activității neurochimice, energiile hormonale, gânduri și dorințe.“ Vezi Plant, *Zeroes and Ones*, p. 143.

În mod ironic, pentru genurile care sunt create de o singură persoană care lucrează singură, personajul DJ-ului este difuz. DJ-ii şi producătorii de muzică dance (în opoziție cu majoritatea celorlalte forme de muzică populară) sunt eliminați din poziția centrală a subiectivității pentru a deveni parte din sistemul total[75]. Un semn important al acestei inabilități sau ezitări de a prezenta un sine unic în contextul prezent este reprezentat de practica în care mulți DJ cântă sau vorbesc folosind exclusiv voci împrumutate, mostre de sunet sau voci alterate digital. Alt semn este lipsa (până foarte curând, odată cu crearea DJ-ului superstar ca Paul Oakenfold) fotografiilor şi a altor informații despre DJ în marketing şi pe ambalajul produselor muzicale. În special, este semnificativă utilizarea de nume de scenă, ca Fatboy Slim, Kid Koala, DJ Shadow, Terminator X şi DJ Spooky. Mai mult, DJ-ii folosesc multiple nume de scenă în funcție de stilul produselor lor. În afară de personajul Fatboy Slim, de exemplu, până în 1998, Norman Cook a apărut în topurile britanice de muzică dance de 40 de ori sub şase nume diferite[76].

Desigur, utilizarea de nume de scenă are mai multe cauze, inclusiv dorința de a ocoli structurile comerciale şi formarea de subculturi cu acces restrâns, doar pentru membri[77]. Dar există şi conexiuni mai profunde, cu noi tipuri de subiectivități schizofrenice şi descentralizate care înfloresc odată cu internetul şi mediile digitale. Plant a scris despre modurile în care internetul permite existența personalităților multiple, pornind de la utilizatori care îşi asumă diferite nume, până la cei cu identități de gen fluide, care reflectă „o cultură fragmentată a amintirilor de scurtă durată şi a înregistrărilor pierdute, a istoriilor în conflict şi a mostrelor discontinue, fâşii de narațiune scoase din timp“[78]. Atât personajele multiple, cât şi utilizarea vocilor împrumutate de către DJ ar putea fi interpretate ca manifestări ale unui sine cyborg destructurat. Norman Cook îşi descrie personajul Fatboy Slim drept

> unul dintre excesele mele cele mai groteşti […]. El e cel care bea cel mai mult şi care consumă cele mai multe droguri şi, dacă are o idee, întotdeauna merge prea departe cu ea […], el este un fel de caricatură a mea. Este personalitatea care sunt cel mai mult eu[79].

75 Weheliye argumentează similar modul în care R & B-ul „reconstruieşte vocea neagră în relație cu tehnologiile informaționale“. „În vreme ce soliştii vocali rămân în centrul muzicii negre, fac asta numai în combinație cu întreaga arhitectură sonică, în special prin deturnarea rolului principal al solistului ca artist exclusiv, înspre producții muzicale în colaborare sau concentrate pe producător.“ Vezi „Feenin“, p. 30.76 M. Tye Comer, „Unstoppable Force“, în *Urb*, octombrie 1998, p. 95. Vezi şi Straw, „Authorship“, p. 207.
77 Vezi şi Taylor, *Strange Sounds*, pp. 140-144.
78 Plant, *Zeroes and Ones*, pp. 136-137.
79 Comer, „Unstoppable Force“, p. 92. Straw scrie despre personaje multiple că „în alte perioade, în alte stiluri de muzică, asta ar fi fost o îndrăzneală din punct de vedere comercial, dar în câmpul muzicii dance contemporane este potrivit din punct de vedere strategic. În interiorul comunității muzicale, ideii de creator ca identitate conservată prin diferite modificări de stil şi gen îi este atribuită puțină valoare […]. Astfel, Norman Cook (un pseudonim) îşi va

Dacă Radiohead a întâmpinat opoziție la momentul aventurării lor în stiluri mai experimentale care perturbă autenticitățile rock, anonimitatea DJ-lor s-a dovedit problematică atât pentru muzicienii înșiși, cât și pentru casele lor de discuri, care s-au chinuit să pună pe piață o muzică neidentificată cu o față. Succesul fabulos al lui Moby se datorează, în parte, faptului că a devenit fața muzicii electronice care să poată fi vândută unei audiențe foarte largi. Spre deosebire de mulți DJ, el utilizează muzicieni pentru spectacolele live şi părăseşte dispozitivele electronice pentru a cânta la voce sau instrumente pe scenă. Muzica lui Moby ilustrează potențialitatea productivă a postumanului, după cum scrie Hayles, „de a ieşi din niște cutii vechi și de a deschide noi căi de a gândi ce înseamnă să fii om“[80], precum şi dificultățile de a evada din aceste „cutii vechi“ în noile contexte.

La fel ca „Fitter Happier“, piesa lui Moby, „Porcelain“, de pe albumul *Play* (1999), explorează granițele dintre uman şi tehnologic prin opoziția dintre vocile umane înregistrate transformate în bucle şi vocile cyborg procesate. De asemenea, la fel ca la Radiohead, piesa este prezentată într-un context care evidențiază amestecul umanului cu mecanicul, precum coperta albumului, pe care titlul *Play* este reprezentat prin simbolul respectiv de pe casetofoane şi CD playere. În „Porcelain“, totuși, stratificarea materialelor muzicale este exacerbată considerabil atât în ceea ce priveşte numărul de straturi, cât şi în gama de surse ale sunetului. Noțiunea lui Hayles de sistem cognitiv difuz pare aplicată mai ales în privințafelului în care straturile variate din muzica lui Moby se referă la o gamă întreagă de spații generice, rasiale, temporale, care interacționează simultan şi independent cu diferite părți ale corpurilor şi minților auditorilor. Prin difuzarea subiectivității de la o subrutină la alta, ascultătorii pot fi grefați în interiorul sistemului în puncte multiple (în contrast cu strategiile muzicale mai convenționale de a urca pe scenă un unic personaj cu care auditorii să se identifice şi pe care să-l observe). Eficiența indubitabilă a piesei şi succesul în operarea cu multe tipuri diferite de ascultător pot fi măsurate nu numai prin imensele vânzări ale albumului şi preluarea la radio, dar şi în modul foarte rapid în care a fost preluat în spectacole de televiziune, publicitate şi filme[81].

Ca în „Fitter Happier“, straturile muzicale permit circulația şi interpenetrarea umanului cu tehnologicul, a organicului cu maşina, în

---

subdiviza identitatea, producând versiuni diferite ale sale pentru a lucra şi înflori în genuri muzicale specializate de care identitățile sale particulare par inseparabile.“ Vezi Shaw, „Authorship“, p. 207.

80 Hayles, *How We Became Posthuman*, p. 285.

81 Potrivit lui Gerald Marzorati, „All by Himself“, în *New York Times Magazine*, 17 martie 2002, p. 34, „Porcelain“ a fost folosit „într-o campanie a Nordstrom TV, într-un trailer al filmului *The Beach* şi în episoade ale serialelor de televiziune *Third Watch*, *Party of Five* şi *Jack and Jill*.

moduri complexe. Piesa se deschide cu o serie repetitivă de patru acorduri de sunete de coarde. Sunetul care seamănă cu un zgomot şi tranziţiile bruşte dintre acorduri creează un fel de patină de vechime şi un caracter de citare, ca şi cum ar fi extras dintr-un film vechi[82]. Peste stratul nostalgic al acordurilor lente de coarde sunt suprapuse două piste de percuţie. Această bătaie, introdusă în două etape, înainte de a fi completată cu o frază lentă de bas, ocupă un spaţiu aparte al muzicii electronice dance şi dance-club. Continuând ritmul accelerat în care sunt introduse straturile muzicale, următoarea secţiune este marcată de intrarea a trei noi straturi, în contrast cu materialul anterior, care deschid astfel calea către alte spaţii timbrale şi culturale.

Trăsătura cea mai pregnantă a albumului este utilizarea de către Moby a diferitelor mostre din muzica afro-americană din prima jumătate a secolului, inclusiv împrumuturi dintr-o colecţie făcută de Alan Lomax, precum şi vechi înregistrări gospel şi blues. „Porcelain“ foloseşte o buclă bazată pe o mostră vocală a unui solist african-american, neidentificat în notele albumului. Spre deosebire de mostrele extinse folosite în primele două piese ale albumului *Play*, „Honey“ şi „Find my Baby“, mostra vocală din „Porcelain“ este mai fragmentată, cu un text neinteligibil, cu excepţia unui singur cuvânt: „woman“ [„femeie“]. În contrast cu artificialitatea celorlalte straturi, mostra vocală pare să dorească a evoca „realul“. Aceasta este susţinută de un sunet mult mai puţin modificat al unui nou strat muzical de coarde şi un pian acustic cu fragmente melodice care intră simultan. Împrumutul de voci afro-americane este o trăsătură comună a unei bune părţi din muzica electronică dance produsă de DJ-ii albi; are loc o dinamică rasială tematizată prin opoziţia dintre vocile negre „autentice“ şi voci albe „false“, de cele mai multe ori legate de media, America corporatistă şi filmele educaţionale învechite (de exemplu, „The Rockafella Skank“ a lui Fatboy Slim, de pe albumul *You've Come a Long Way Baby*).

Însă, dacă utilizarea mostrelor de sunet este indubitabil eficientă şi serveşte la a-i face pe ascultători conştienţi de gama largă de muzică şi muzicieni cu care nu au avut contact prealabil, inserţia acestora în sistemul cyborg al piesei are un preţ. Cum se întâmplă şi cu mostra vocală din „Fitter Happier“, reluarea în buclă transformă vocea într-un obiect sau (probabil mai adecvat acestui context), în informaţie dintr-un

82 Moby a făcut parte din campania de publicitate din anul 2000 a Calvin Klein, pentru Dirty Denim, cu sloganul: „Confortabil. Uzat. Dirty Denim pare uzat deşi nu este.“ Vezi *New York Times*, 16 ianuarie 2000. Situaţia este complicată în continuare de faptul că sunetul, cu atac şi degradare abrupte, este o imitaţie sintetizată a sunetului distinctiv al Mellotronului, folosit de Led Zeppelin şi de Moody Blues, care foloseau clape pentru a reproduce bucle pre-înregistrate de coarde; astfel, sunetul de coarde al lui Moby poate fi interpretat drept o imitaţie digitală a unei imitaţii analogice a sunetului unui ansamblu de coarde. Pentru un exemplu similar a ceea el numeşte „simulare de gradul al doilea“, vezi Théberge, *Any Sound You Can Imagine*, p. 196.

subsistem care foloseşte la enunţarea unei dorinţe[83]. Transformarea înregistrării într-o voce postumană se petrece nu doar prin mostrele muzicale, tăieturi şi lipiri, ci şi prin modul în care mostrele circulă nu atât ca produse ale altor muzicieni şi oameni, ci ca obiecte găsite într-un trecut istoric vag şi nediferenţiat. Astfel, în ciuda grijii obişnuite a lui Moby de a-şi recunoaşte sursele, şi în ciuda conştientizării, după cum afirmă el într-un interviu din *New York Times*, a „lungii şi mediocrei istorii a oamenilor albi care şterpelesc din cultura afro-americană“[84], specificitatea mostrei originale tinde să fie prinsă în nişte semnificaţii create de o gamă largă de figuri de stil culturale referitoare la rasă şi la primitiv, ca şi cum aceasta ar fi suma unor relicve dintr-un muzeu de antropologie. Spre exemplu, un critic al revistei *Spin* scrie cu referire la mostrele folosite de Kevin Lomax:

> Pentru mulţi ascultători, a auzi miezul dureros al acestor voci transportate în prezentul digital este o experienţă jovială, dar revelatorie. Ca şi Lomax, Moby este un interlocutor alb al vocilor afro-americane, unul care urmează cărări abandonate demult; şi această alegere este încărcată de emoţia unei ţări întregi. Când aceste cântece întâlnesc restul albumului – urme de hip-hop, house, techno, synth-pop, punk – apare sentimentul unei posibilităţi imense, groaznic de pierdută, dar provocator de infinită[85].

Această obiectificare este strâns legată de ideea unei *musique concrète* şi de manipularea sunetelor ca pe nişte obiecte. Pierre Schaeffer scrie despre procesul realizării muzicii concrete ca despre o eliberare a sunetelor din referinţele lor originare. El descrie repetiţia drept unealta centrală în transformarea sunetelor originale, cu toate asocierile lor în lumea reală, în obiecte estetice distinse prin textură şi timbru: „Repetaţi acelaşi fragment sonor. Nu mai constituie un eveniment. Este muzică.“[86] Dar această transformare a evenimentului în muzică are implicaţii considerabil diferite dacă sursa sunetului este umană, în opoziţie cu, să zicem, zgomotele trenului din *Étude aux chemins de fer* al lui Schaffer. Cu fiecare repetiţie identică a buclei vocale, „evenimentul“ – o persoană care cântă într-un microfon într-o anumită zi, la un anumit moment – dispare dincolo de orizont.

În fine, în mijlocul acestor mesaje amestecate, intră în piesă Moby însuşi, însă nu direct, ci cântând şi vorbind printr-un sintetizator de voce. Acest punct din piesa a treia este primul în care vocea sa se face auzită pe CD, prima voce care nu este o mostră dintr-o altă sursă

83 Pentru un argument legat de samplingul vocilor feminine, vezi Barbara Bradby, „Sampling Sexuality: Gender, Technology, and the Body in Dance Music“, în *Popular Music*, nr. 12, 1993, pp. 155-173.
84 Neil Strauss, „After «Go», Moby Went“, în *New York Times*, 9 iunie 1999, p. 3.85 Charles Aaron, „Revenge of the Little Idiot“, în *Spin*, iunie 2000, p. 99.
86 Citat în Carlos Palombini, „Machine Songs, V: Pierre Schaeffer – From Research into Noises to Experimental Music“, în *Computer Music Journal*, nr. 17, 1993, pp. 14-29.

rulată în buclă. Sunetul vorbirii procesate este diferit de androidul paranoic al celor de la Radiohead; aici, vocea moale şi oarecum timidă a lui Moby este modificată prin adăugarea unei aure armonizate. Dar, la fel ca în „Fitter Happier", când vocea mecanică vorbeşte, o face numai pentru a da veşti proaste, detaliile unei relaţii care nu a mers bine: „I never meant to hurt you, / I never meant to lie. / So this is good bye"[87] [Nu am vrut niciodată să te rănesc, / Nu am vrut să te mint niciodată. / Aşa că te părăsesc].

Faptul că prima apariţie a lui Moby pe propriul său album are loc indirect, printr-un persona maşinală, ne arată cât este de problematic elementul uman nealterat în contextul dominat de cyborg. Vocea naturală este, pe parcursul piesei, din ce în ce mai mult procesată. Moby apare din nou pe acest album, uneori fără camuflări electronice, dar numai în câteva piese, ca şi cum, cu cât sunt folosite mai mult vocile de împrumut, cu atât mai dificil îi este să vorbească, cu atât mai mult vocea nealterată sună deplasat. Pentru un scurt moment dintr-o secţiune a „Porcelain", o voce feminină se aude. Această voce nu este nici o mostră în buclă, nici procesată electronic într-un mod evident; spre deosebire de mostra vocală masculină, solista este identificată în informaţiile de pe coperta albumului. Dar vocea feminină devine tot o parte a sistemului, mai întâi apărând dintre coardele sintetizate şi înlocuită în ultimul refren de o melodie din ce în ce mai avântată produsă de sintetizator. Provocarea de a reintegra umanul şi postumanul este dramatizată în videoclipul piesei „We are All Made of Stars" de pe albumul *18* (2002), care îi urmează lui *Play*. Ca un ecou al finalului din *2001*, în care Dave se găseşte într-o cameră luxoasă de hotel purtând costumul său spaţial, videoclipul îl prezintă pe Moby într-un costum asemănător, într-o serie de baruri şi cluburi, izolat de oamenii din jurul său, subminând astfel tema unităţii sugerată de refren. În turneul „Area 2" (2002), unele dintre buclele vocale au fost cântate de o femeie afro-americană care a luat, astfel, locul samplerului. În alte piese, muzicienii de pe scenă au cântat alături de buclele decorporalizate şi pre-înregistrate transmise prin sistemul de sunet.

Ramificaţiile adoptării personajului cyborg sunt sugerate şi de *Kid A*, albumul care urmează după *OK Computer* al celor de la Radiohead. Pe *OK Computer*, vocea sintetizată îşi asumă rolul central într-o singură piesă, dar pe *Kid A*, personajul cyborgului se infiltrează în întregul proiect, până într-acolo încât vocea naturală a lui Yorke devine un fel de efect special[88]. Piesa care dă titlul albumului este interpretată de o voce sintetizată, suprapusă peste bucle stratificate diferenţiate de

87 Vezi clipul audio 4 la www.jrma.oupjournals.org. Moby, din „Porcelain", *Play*. © Rave New World, sub licenţă exclusivă V2 Records.

88 În mod semnificativ, discursul de pe internet care a însoţit albumul a fost marcat frecvent de observaţii legate de ştergerea graniţelor dintre uman şi tehnologic; titlul albumului a fost legat de un program pentru calculator care imită vocile copiilor, precum şi de prima clonă umană.

acorduri lente, sunete melodice de cutie muzicală şi tobe frenetice. La fel ca în „Fitter Happier“, vocea mecanizată, aici produsă de un vocoder care modifică sunetul unui ondes Martenot*, serveşte la crearea unui efect de alteritate, de distanţare, care îi permite lui Yorke, după cum spune chiar el, „să cânt lucruri pe care nu le-aş cânta în mod normal. În «Kid A», versurile sunt absolut brutale şi oribile şi nu aş fi capabil să le cânt direct.“[89] Dar, în opoziţie cu tonul monoton din „Fitter Happier“, vocea fredonează într-un mod straniu, dar frumos, fragmente abia inteligibile din povestea *Fluieraşului fermecat*: I slipped away / I slipped on a little white lie[90] [Am alunecat. / Am alunecat pe o mică minciună nevinovată].

Trebuie precizat că aici vocea computerului spune „Eu“, în contrast cu absenţa pronumelor din „Fitter Happier“. Suntem obişnuiţi ca maşini precum televizoarele sau calculatoarele să spună „Tu“, dar în timp ce mulţi artişti par a nu se simţi confortabil asumându-şi un unic personaj stabil, Morse punctează că maşinile devin din ce în ce mai dornice să spună „Eu“[91]. Piesa se termină cu o declaraţie de ameninţare directă privind viitorul tehnologiei: „The rats and the children follow me out of town“ [„şobolanii şi copiii mă urmează în afara oraşului“]. Însă provocarea creată de ceea ce cântă vocea computerului în refren este şi mai şocantă – „We’ve got heads on sticks. You’ve got ventriloquists“ [„Noi avem capete pe băţ. Voi aveţi ventriloci“] – şi poate fi înţeleasă ca reconfigurare a modelului postuman din perspectiva maşinii sau ca o dorinţă a păpuşii de lemn, care cere să fie egală cu creatorul său sau, ca HAL, care nu se opreşte atunci când Dave îi spune „Cântă-mi“.

* Ondes Martenot este un instrument musical electronic inventat în 1928 de Maurice Martenot (n.t.).

89 Reynolds, „Walking on Thin Ice“, p. 32.

90 Prezentat la www.greenplastic.com/lyrics/songs/fitter.html. Vezi clipul audio 5 la www.jrma.oupjournals.org. Radiohead, de pe „Kid A“, *Kid A*. © 2000 EMI Records Ltd.

91 Morse, *Virtualities*, p. 19.

Despre autori

Neil Badmington este profesor de literatură engleză şi teorie critică şi culturală la Cardiff University. Este interesat de literatura contemporană, cinematografie (în special Alfred Hitchcock), postumanism, teoria critică şi culturală poststructuralistă (mai ales Barthes şi Derrida) şi de cultura postmodernă. A scris *Hitchcock's Magic*, Cardiff, University of Wales Press, 2011 şi *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within*, London & New York, Routledge, 2004. Este editorul, printre altele, al volumelor: *Alfred Hitchcock*, 4 vol., London & New York, Routledge, 2014, *Roland Barthes: Critical Evaluations in Cultural Theory*, 4 vol., London & New York, Routledge, 2010, *The Routledge Critical and Cultural Theory Reader* (cu Julia Thomas), London & New York, Routledge, 2008, *Derridanimals*, număr special din *The Oxford Literary Review*, nr. 29, 2007, *Posthuman Conditions*, număr special dublu din *Subject Matters*, nr. 3.2/4.1, 2007 şi *Posthumanism*, Basingstoke & New York, Palgrave, 2000. În 2015 urmează să lanseze un jurnal open-acces de studii în limba engleză despre opera lui Roland Barthes (http://barthesstudies.blogspot.co.uk).

Bonnie Honig este profesor de cultură modernă şi media şi ştiinţe politice la Brown University şi membru al American Political Science Association. A predat ştiinţe politice la Northwestern University şi a fost profesor cercetător la American Bar Foundation. Printre principalele domenii de cercetare se numără teoria politică, teoria feministă, studiile culturale şi studiile de gen, politicile filmului şi politicile literaturii. A scris *Antigone, Interrupted*, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2013, *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2009, *Democracy and the Foreigner*, Princeton, Princeton University Press, 2001 şi P*olitical Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1993. A editat volumele *The Oxford Handbook of Political Theory* (cu John S. Dryzek şi Anne Phillips), New York, Oxford University Press, 2006, *Skepticism, Individuality and Freedom: The Reluctant Liberalism of Richard Flathman* (cu David R. Mapel), Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002 şi *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Penn State University Press, 1995.

Cary Wolfe este profesor de literatură engleză şi director al Center of Critical and Cultural Theory la Rice University. A predat la Indiana University şi University of Albany. Printre principalele domenii de cercetare se numără postumanismul, studiile despre animale, teoria sistemelor, pragmatismul, biopolitica, biofilosofia şi cultura şi literatura americane. A publicat volumele *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago, University of Chicago Press, 2012, *What is Posthumanism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010, *Philosophy and Animal Life* (împreună cu filosofii Cora Diamond, Ian Hacking, Stanley Cavell, şi John McDowell), Columbia University Press, 2008, *Animal Rites: American Culture, The Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 2003 şi a editat *The Other Emerson* (cu Branka Arsić), New York, Fordham University Press, 2010, seria Posthumanities, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007 şi *Zoontologies: The Question of the Animal*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

Donna Haraway este profesor emerit de istoria conştiinţei şi studii feministe la University of California, Santa Cruz. A predat studii despre femei şi despre tehno-ştiinţă la University of Hawaii şi Johns Hopkins University şi şi-a desfăşurat activitatea academică în domeniile teoriei feministe şi filosofiei ştiinţei şi tehnologiei. În anul 2000 a primit cea mai înaltă distincţie a Society for Social Studies of Science (4S), premiul J. D. Bernal, pentru întreaga carieră în domeniu. A publicat *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008, *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors that Shape Embryos* (reeditare a lucrării apărute în 1976 la Yale University Press), prefaţă de Scott Gilbert, Berkeley, North Atlantic Books, 2004, *The Haraway Reader*, New York, Routledge, 2004, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_Oncomouse ™*, New York & London, Routledge, 1997, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, London, Free Association Books, şi New York, Routledge, 1991, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York & London, Routledge, 1989.

Diego Rossello este profesor de teorie politică la Pontificia Universidad Católica de Chile. A predat la Universidad de Buenos Aires şi la Northwestern University şi a susţinut conferinţe la Santiago, Londra, Portland, Washington, D. C., şi Frankfurt. Este interesat de teoria critică, deconstructivism, ştiinţe politice, filosofia politică şi studiile despre animale. Între articolele sale se află „Hobbes y el hombre lobo: devenir animal en (y ante) la soberanía", în Maximiliano Figueroa (ed.), *Poder y ciudadanía. Estudios sobre Hobbes, Foucault, Habermas y Arendt*, Santiago, RIL, 2014, pp. 11-33 şi „La wertud maquiaveliana: El príncipe

como centauro", în Diego Sazo (ed.), *La revolución de Maquiavelo: El príncipe 500 años después*, Santiago, RIL, 2013, pp. 269-286.

Helena Pedersen este profesor la catedra de studii despre copii şi tineret la Stockholms universitet, profesor de studii critice despre animale la Lunds universitet şi cercetător la Facultatea de Educaţie şi Societate din cadrul Malmö högskola. Printre principalele domenii de cercetare se numără studiile critice despre animale, teoria critică, filosofia educaţiei şi postumanismul. A scris *Animals in Schools: Processes and Strategies in Human-Animal Education*, Purdue University Press, 2010, care a primit premiul Critical Animal Studies Book of the Year în 2010, şi a publicat articole în *Studies in Philosophy and Education*, *Culture, Theory and Critique*, *Policy Futures in Education*, *Canadian Journal of Environmental Education* şi *Culture and Organization*. Este co-editor al seriei *Critical Animal Studies* de la Rodopi şi membru al comitetului de redacţie al revistei *Other Education: The Journal of Educational Alternatives*.

Joseph Auner este profesor de muzică şi muzicologie la Tufts University. Domeniile lui principale de cercetare sunt relaţia dintre muzică şi tehnologie, Schoenberg,muzica populară (sau de consum) şi muzica vieneză şi berlineză de la începutul secolului XX. A scris *Music in the Twentieth and Twenty-First Centuries: Western Music in Context*, New York, W. W. Norton, 2013, *A Schoenberg Reader*, New Haven & London, Yale University Press, 2011 şi a editat *Postmodern Music/ Postmodern Thought* (alături de Judy Lochhead), New York & Abingdon, Routledge, 2013 şi *The Cambridge Companion to Schoenberg* (cu Jennifer Shaw), New York, Cambridge University Press, 2011.

Stefan Herbrechter este profesor de teorie culturală la Coventry University, Marea Britanie. Este editorul seriei *Critical Posthumanisms* de la Rodopi (alături de Ivan Callus) şi activează în domenii precum literatura engleză şi comparată, teoria critică şi culturală, filosofia continentală, studii culturale şi media. A tradus în engleză teoreticieni şi filosofi francezi precum Derrida, Cixous sau Stiegler. A scris *Posthumanism – A Critical Analysis*, London, Bloomsbury, 2013, *Cy-Borges: Memories of the Post-human in the Work of Jorge Luis Borges* (cu Ivan Callus), Bucknell University Press, 2009, *The Matrix in Theory* (cu Myriam Diocaretz), Amsterdam & Atlanta, Rodopi, 2006, *Returning (to) Communities* (cu Michael Higgins), Rodopi, 2006, *Metaphors of Economy* (cu Nicole Bracker), Rodopi, 2005, *Post-Theory, Culture Criticism* (cu Ivan Callus), Rodopi, 2004, *Discipline and Practice* (cu Ivan Callus), Bucknell University Press, 2004, *Cultural Studies: Interdisciplinarity and Translation*, Amsterdam & Atlanta, Rodopi, 2002 şi *Lawrence Durrell, Postmodernism and the Ethics of Alterity*, Amsterdam & Atlanta, Rodopi, 1998.

Karen Barad este profesor de studii feministe, filosofie şi istoria conştiinţei şi co-director al Science and Justice Training Program la University of California, Santa Cruz, cunoscută mai ales pentru teoria realismului agenţial. Printre principalele domenii de cercetare se numără studiile feministe despre ştiinţă, materialismul, poststructuralismul, postumanismul, filosofia continentală a secolului XX, fizica, epistemologia, ontologia, etica, filosofia fizicii şi teoriile feministe, queer şi trans. Dintre scrierile sale: *What is the Measure of Nothingness? Infinity, Virtuality, Justice / Was ist das Maß des Nichts? Unendlichkeit, Virtualität, Gerechtigkeit*, ed. bilingvă, seria dOCUMENTA (13): 100 Notes – 100 Thoughts / 100 Notizen – 100 Gedanken, Ostfildern & Berlin, Hatje Cantz, 2012,*Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007, „On Touching – The Inhuman That Therefore I Am", în *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol.23, nr. 3, pp. 206-223, 2012,„Queer Causation and the Ethics of Mattering", în Noreen Giffney & Myra J. Hird (eds.), *Queering the Non/Human*, Aldershot& Burlington, Ashgate Press, 2008, „Agential Realism: Feminist Interventions in Understanding Scientific Practices", în Mario Biagioli (ed.), *The Science Studies Reader*, New York, Routledge Press, 1998.

Ivan Callus este profesor de teorie literară şi culturală la University of Malta, Department of English. De asemenea, este coordonatorul programului de master Modern and Contemporary Literature and Criticism şi co-titular al seminariilor de cercetare Literature and Comparison din cadrul Faculty of Arts. Domeniile sale de cercetare sunt ficţiunea contemporană, teoria literară (în particular, deconstrucţia şi poststructuralismul) şi post-teoria, postumanismul şi literatura comparată. Împreună cu Stefan Herbrechter, Ivan Callus este editorul seriei de monografii *Critical Posthumanisms* de la Rodopi. Cei doi au editat *Discipline and Practice: The (Ir)resistibility of Theory* (Bucknell University Press, 2004), *Post-Theory/Culture/Criticism* (Rodopi, 2004) şi *Cy-Borges: Memories of Posthumanism in the Work of Jorge Luis Borges* (Bucknell University Press, 2009). Ivan Callus este autorul a numeroase lucrări şi capitole referitoare la poststructuralism şi deconstrucţie, ficţiunea contemporană şi postumanism. Proiectul său de cercetare actual conţine aspecte ale postumanismului, ficţiunea lui Annie Proulx şi caietele de anagrame ale lui Ferdinand de Saussure.